Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars

Fränckel'scher Stiftung.

Zur Gedächtniss-Feier für den Stifter,
Sonntag, den 28. Januar 1900, Vormittags 11 Uhr,
Wallstrasse 1b, 2 Tr.

Voran geht:

Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni.

Heft II: Die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker:

A. Die Psychologie Ibn Gabirols.

Von

Dr. S. Horovitz.

BRESLAU
Druck von Th. Schatzky, Neue Graupenstrasse 5.
1900.

II. Die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker.

A. Gabirol.

1. Kapitel. **Einleitendes.**

Gabirols allgemeiner philosophischer Standpunkt. Quellen der neuplatonischen Philosophie bei den Arabern. Das Gabirol zugeschriebene Buch „de anima“.

Auf eine andere philosophische Richtung als im Morgenlande stossen wir in Spanien, das lange Zeit ton- und richtungangebend für die Juden der benachbarten Länder war, und wo seit dem zehnten Jahrhundert durch das Zusammentreffen mehrerer glücklicher Umstände alle Zweige des Wissens einen mächtigen Aufschwung nahmen und allmählich zu hoher Blüthe gelangten. In der Religionsphilosophie sehen wir den Neuplatonismus dem später mit Maimuni zur Herrschaft gelangenden Aristotelismus vorangehen. Am entschiedensten wird die neuplatonische Richtung von Salomo Ibn Gabirol vertreten, dessen Identität mit dem von den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts vielgenannten Avicebron Munk zuerst entdeckt und nachgewiesen hat[1]). In seinem philosophischen Hauptwerke, der „Lebensquelle“[2]), bewegt sich Gabirol so ganz im

[1]) Litteraturblatt des Orients, 1846, No. 46.

[2]) Von diesem in arabischer Sprache und in Dialogform zwischen Meister und Schüler verfassten Werke besitzen wir bloss den von Falakera angefertigten Auszug, den Munk in seinen Mélanges veröffentlicht, und die lateinische Uebersetzung von Gundisalvi, die Baeumker 1895 herausgegeben hat. Wir citiren die Uebersetzung mit **B.**, den Auszug mit **F.** Der Herausgeber der Uebersetzung hat diese mit dem Auszug verglichen und die Abweichungen in den Noten angemerkt, hat jedoch trotz grosser Sorgfalt eine kleine Nachlese übrig gelassen. Ausser einzelnen Stellen, die wir später erwähnen werden, wollen wir hier auf einige Beispiele hinweisen, bei welchen eine Vergleichung zur Feststellung der richtigen LA verhilft. F. I, 7, wo Munk das handschriftliche האחד in אחד emendirt, ist האחר zu lesen. I, 8 ist das handschriftliche ואי', das Munk in אי' emendirt, beizubehalten. II, 1 (fol. 3b, Z. 9) ist ומקצתן נשואות במקצתן anstatt ומקצתן נשאות למקצתן zu lesen. II, 5, dritte Z. v. u. ist ויתחייב שיהיה משיג אותם zweifelhaft, da davon im Vordersatze (ואם היה השכל משיג) ausgegangen wird. Die Uebersetzung hat continens, und dem entsprechend ist vielleicht נושא zu lesen, so dass der Schluss zum Anfang (התחייב שתהיה צורת האמת נשואה בעצמו) zurückkehrt. II, 8 gegen Ende ist ואע״פ שהם מפורקים מהעצם בעצמם ואצל השכל corrumpirt, und auch die Uebersetzung ist hier unsicher. Der Passus scheint sich auf כמות und עצם zu beziehen,

Gedankenkreise des Neuplatonismus, es fehlt in demselben so ganz an Anklängen und Berührungspunkten mit den Anschauungen des Judenthums[3]), dass es gar nicht zu verwundern ist, wenn man in dem Verfasser lange Zeit keinen Juden vermuthete. Wie Munk[4]) mit Recht hervorgehoben hat, ist die „Lebensquelle“ vielleicht das einzige Buch in der ganzen jüdischen Litteratur des Mittelalters, das sich nirgends auf einen Ausspruch der Schrift oder der Tradition beruft. Dieser Charakter des Buches mag vielleicht mit dazu beigetragen haben, dass es in jüdischen Kreisen bis auf wenige Ausnahmen[5]) keinen tiefgehenden Einfluss ausübte und mit der Zeit gänzlich in Vergessenheit gerieth.

Auf den neuplatonischen Charakter der Gabirol'schen Philosophie machte bereits Munk aufmerksam, und noch überzeugender

---

daher es früher ואצל השכל heisst, während später אצל החוש gesagt wird. Demnach muss העצם gestrichen werden, oder es muss heissen אע״פ שהוא (scil. הכמות) מפורק מהעצם בעצמו ואצל השכל. Vielleicht wollte F. anfangs so übersetzen, und es ist in Folge dessen מהעצם stehen geblieben. II, 12 (f. 5a, 1. Z.) erscheint die schwerfällige Ausdrucksweise כשתהיה כונתנו בידיעה שעולה nach der Uebersetzung zweifelhaft. Man erwartet בידיעה nach עליו, wonach dann שנעלה zu lesen wäre. II, 13, vierte Z. v. u., ist nach הכמות einzuschieben: [אינה נבדלת מהיסוד השפל וכמו שצורת השכל מתפשטת בכללות עצם היסוד העליון כמו כן צורת הכמות]. II, 14: ועל כן היה רשום העצם נראה כשהיה המזג רקיק, während nach dem lat. Uebersetzer hier ein Gegensatz eingeführt wird: „cum autem complexio fuerit subtilis“. Entweder ist nun autem ein Fehler, oder es liegt ein Missverständniss vor. II, 24 heisst es für אע״פ in der Uebersetzung quia. Wenn man auch der Uebersetzung nothgedrungen denselben Sinn abgewinnen kann, wie dem Auszuge F.'s, so scheinen doch verschiedene Lesearten, vielleicht وإن und لأن, zu Grunde zu liegen. II, 26 sind die Worte: ומפני זה היא מצואה אצלם קמה בהם wahrscheinlich in die folgende Zeile vor ונושאה zu versetzen, und ausserdem muss hier קמה בהם soviel bedeuten wie מקיימת אותם, vgl. IV, 15 Schluss und Munk zur St. — Es würde uns jedoch zu weit führen, wollten wir in dieser Weise fortfahren, und wir verweisen nur noch auf ein Beispiel einer doppelten Uebersetzung. IV, 29 אור טהור גמור ist wahrscheinlich bloss doppelte Uebersetzung eines Wortes, denn IV, 22 (f. 20b, Z. 16) entspricht אור גמור in der Uebersetzung den Worten lumen purum. Das Original hatte wahrscheinlich محض, das Beides, nämlich טהור und גמור, bedeuten kann. An letzterer Stelle ist Z. 12 nach בעצמה anstatt אחדות — אחדית zu lesen. ואמנם ist nicht schwierig, wie Munk annimmt; es ist beizubehalten, denn es beginnt damit ein neuer Gedanke, und ebenso ist „et“ in der Uebersetzung nicht zu streichen.

3) Diese Eigenthümlichkeit des Buches hebt bereits Ibn Daud (ed. Weil, S. 2) hervor: ולא ייחד בו (scil. בספרו) האומה לבד אבל הוא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים.

4) Mélanges 260, A. 2.

5) Zu diesen Ausnahmen sind in erster Reihe zu rechnen Moses Ibn Ezra, Abraham Ibn Ezra und Josef Ibn Ṣaddik, vgl. Guttmann, die Philosophie des Salomo ibn Gabirol S. 40 ff.

haben Joël und Guttmann[6]) die Abhängigkeit Gabirol's von Plotin nicht bloss in den Grundzügen seines Systems, sondern auch in vielen Einzelheiten durch zahlreiche Parallelen nachgewiesen. Diese Abhängigkeit reicht jedoch vielleicht nicht so weit, als Joël, der die „Lebensquelle“ kurzweg ein „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie“ nennt, annehmen zu müssen glaubt. Abgesehen von der eigenthümlichen Stellung, welche der Wille im System Gabirol's einnimmt, weicht Letzterer auch in seiner Lehre von der Materie und Form, die den Hauptinhalt der „Lebensquelle“ ausmacht, von Plotin ab. Die Uebereinstimmung reicht nur so weit, dass sie Beide die Unterscheidung zwischen Stoff und Form auf die intelligible Welt ausdehnen, im Uebrigen aber Gabirol von Plotin nicht bloss in seiner Grundanschauung vom Wesen der Materie[7]), sondern auch in der consequenten Durchführung und Entwickelung seiner Lehre[8]) differirt. Auch in anderen minder wichtigen Punkten lassen

---

[6]) Der Letztere in dem eben genannten Werke, und Ersterer in: „Ibn Gabirol's (Avicebrons) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie“, welche wir nach dem Neudruck in Joëls, „Beiträgen zur Gesch. d. Philos.“, Anhang zu Bd. I, citiren.

[7]) I, 6 zählt Gabirol zu den Merkmalen der Materie auch, dass sie ein Seiendes sei, wozu Guttm. a. a. O., S. 73, A. 3 mit Recht bemerkt, dass Plotin die Materie als ein Nicht-Seiendes hinstellt. Diese Bemerkung muss jedoch ergänzt werden durch die andere, dass dies lediglich von der körperlichen Materie gilt, während die intelligible Materie von ihm als Seiendes betrachtet wird. II, 4, 5: διὸ καὶ τοὺς λέγοντας οὐσίαν τὴν ὕλην, εἰ περὶ ἐκείνης ἔλεγον, ὀρθῶς ἔδει ὑπολαμβάνειν λέγειν und II, 4, 16 Schluss: ἐκείνη δὲ ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν· τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος. Die Definition, die Gabirol von der Materie giebt, ist daher nicht im Sinne Plotin's. Was nach diesem von beiden Materien gemeinsam ausgesagt werden kann, ist, dass sie ein Substrat und Aufnahmeort für die Formen sei (II, 4, 1). Der Unterschied spricht sich besonders auch darin aus, dass Plotin von einer doppelten und Gabirol von Einer Materie redet. Auch ist die ganze Lehre für Plotin von keiner weiteren Bedeutung, während sie bei Gabirol einen Eckstein seines Systems bildet, vgl. Guttm. a. a. O. S. 30 und Seyerlein, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomo ibn Gabirol, Jena 1899, S. 22.

[8]) Die Entwickelung und Auseinandersetzung dieser Lehre bei Gabirol ist noch nicht genügend verglichen worden. Die Unterscheidung einer vierfachen Materie am Ende des ersten Traktats findet sich nicht bei Plotin, was jedoch von keiner Bedeutung ist, da diese Unterscheidung gewissermassen bloss den didaktischen Zweck hat, den Schüler in den Gegenstand einzuführen. Auch deckt sich die Eintheilung bei Gabirol nicht mit der der lauteren Brüder, Weltseele S. 7 (vgl. Guttm. S. 78, A. 2), da, wie aus Weltseele, S. 17 zu ersehen, unter der vierfachen Materie der lauteren Brüder etwas Anderes zu verstehen ist. Für die Unterscheidung der sphärischen Materie kommt auch nicht Plotin II, 1, worauf Joël a. a. O. S. 13 hinweist, in Betracht, da gerade der Grund, den Gabirol für die Unvergänglichkeit der Himmelskörper angiebt, sich dort nicht findet. Von grösserer Bedeutung ist schon

sich Differenzen nachweisen und zwar nicht selten da, wo Joël durch scheinbare Parallelen eine Uebereinstimmung herausgefunden zu haben glaubt. Dahin gehört beispielsweise aus der Kategorienlehre[9]) die Unterscheidung zwischen ersten und zweiten Substanzen,

---

der Umstand, dass Gabirol im Anfange des zweiten Traktats den absoluten Körper, d. h. die Materie, welche die Quantität angenommen, und die der Quantität entblösste Materie unterscheidet, während Plotin diesen Unterschied nicht hervorhebt, weshalb der Hinweis Joël's auf Plot. II, 4, 6 nicht zutreffend ist, da dort bloss behauptet wird, dass den Elementen noch eine Materie zu Grunde liege, nicht aber, dass diese Materie selbst noch aus Materie und Form zusammengesetzt und der absolute Körper sei. Dieser Unterschied tritt augenfällig hervor, wenn man Plot. V, 8, 7 mit Theol. S. 171 vergleicht, wo die Aeusserung Plotin's, die Materie werde durch die Form der Elemente zusammengehalten, von der Theologie in der Weise wiedergegeben wird, dass der absolute Körper noch dazwischen eingeschoben wird, wonach die Materie erst durch die universelle Form geformt worden sei und dann die Form der Elemente angenommen habe. — Zur Bemerkung II, 8, die Quantität und die sie tragende Substanz seien zu trennen, obgleich sie im Sein stets geeint seien, weil der Intellekt sie unterscheide, und ebenso sei der Intellekt Eins und Vieles, ist nicht Plot. II, 4, 5 (Joël a. a. O. S. 18), sondern VI, 2, 4 zu vergleichen: εἰ τὴν σώματος φύσιν ἰδεῖν ἐβουλόμεθα . . . . ὅς ἐστι τὸ μὲν ὡς ὑποκείμενον αὐτοῦ, τὸ δὲ ὁπόσον αὐτοῦ, τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ὁποῖον, οἷον τὸ χρῶμα . . . ὁμοῦ μὲν πάντα, τῷ δὲ λόγῳ διαιρεθέντα εἰς τρία . . . τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, ἐπειδὴ περὶ οὐσίας νοητῆς καὶ τῶν ἐκεῖ γενῶν καὶ ἀρχῶν ὁ λόγος ἐστίν. B. II, 13, S. 45 beginnt eine Reihe von Fragen über die Materie, welche den neun Kategorien zu Grunde liegt. Gabirol ist jetzt sozusagen an dem Punkte angelangt, wo bei Plotin die Untersuchung über die Materie beginnt. Die erste Frage lautet nach der Qualität. Die LA einer Handschrift, welche hier durchwegs Quantität anstatt Qualität hat, ist natürlich falsch, und dementsprechend bezieht sich auch die Frage II, 21 (B. II, 14, S. 47): האיך מציאות זה העצם nicht auf die Qualität der Substanz, weil diese Frage bereits erledigt ist, sondern auf die Art des Seins, vgl. Guttm., S. 97 u. 98, A. 2. Mit der Frage nach der Qualität ist zu vergleichen Plot. II, 4, 13, wo gegen die Behauptung, dass der Materie gar keine Qualität zukomme, der Einwand erhoben wird, ob nicht dies selbst als eine Art Qualität anzusehen sei: αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ μηδεμίας (scil. ποιότητος) μετέχειν ποιὰν εἶναι ἰδιότητα πάντως τινὰ ἔχουσαν καὶ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν. Daran anklingend, aber doch verschieden, lautet die Antwort bei Gab., der Substanz komme an sich keine Qualität zu, wolle aber Jemand behaupten, dass die Einfachheit der Substanz und der Umstand, dass sie die Kategorien trägt, selbst eine Art Qualität sei, so werde er nicht von der Wahrheit fern sein, da es doch nicht möglich sei, dass sie nicht irgend eine Form habe, wodurch sie sich unterscheide. B. II, 16, S. 51 beginnt eine lange Erörterung darüber, ob die Substanz der Kategorien durch alle Theile der Quantität ausgebreitet sei und sich innerhalb des Körpers der Welt befinde, oder ganz ausserhalb zu setzen sei, so dass nur die über einander gelagerten Theile der Quantität die Körperwelt tragen. Damit ist zu vergleichen Plotin, welcher bemerkt, dass der Materie an sich auch nicht die Quantität zukomme, und dass sie auch nicht die Quantität selber sei, denn nicht an der Grösse selbst, sondern an dem gross Gewordenen befänden sich die Formen. II, 4, 12: περὶ δὲ μέγεθος οὐκ ἂν ἐγένετο ταῦτα, ἀλλ' ἢ περὶ τὸ μεμεγεθυσμένον.

[9]) Gabirol folgt in derselben in manchen Punkten Plotin. Der Versuch,

in Bezug auf welche Joël mit Unrecht auf Plotin verweist[10]). Im Allgemeinen jedoch tritt die Abhängigkeit Gabirol's von Plotin so deutlich hervor[11]), dass es trotz aller Differenzen nicht angeht, den

---

die Aristotelischen Kategorien auf die intelligible Welt zu übertragen, ist bei Gabirol nicht ganz neu, wie Joël S. 20 anzunehmen scheint; ein Ansatz dazu findet sich bei Plotin, wenn auch die Ausführung verschieden ist. III, 21 (B. III, 27, S. 144): ותמצא הזמן נוכח הדהר ותמצא המקום נוכח מעלות אלו העצמים בקדמותם ואחורם ותמצא ההנחה נוכח הנשיה, Plotin V, 9, 10: ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών· ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.

10) Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen ersten und zweiten Substanzen und ebenso zwischen ersten und zweiten Accidenzen, F. II, 11 (B. II, 6, S. 35) verweist Joël (S. 18) auf Plotin VI, 1, 2. Allein die Bezeichnung erste und zweite Substanz wird dort nur beiläufig erwähnt als eine von Aristoteles her bekannte Unterscheidung, mit der jedoch Plotin selbst, wie sich aus VI, 3, 4 ergiebt, keineswegs einverstanden ist. In der That lässt sich diese Unterscheidung höchstens vom Standpunkte des Aristoteles rechtfertigen, der alle Wirklichkeit in das concrete Einzelding verlegt, von dem entgegengesetzten neuplatonischen Standpunkte aber, wonach gerade das Allgemeine das wahrhaft Seiende ist, lässt sich dieselbe nicht aufrecht erhalten und wird auch von Plotin consequenter Weise verworfen, indem er an der erwähnten Stelle bemerkt, es verhalte sich in Wirklichkeit umgekehrt, da die Einzeldinge nur durch Theilnahme am Allgemeinen existiren. Wenn wir daher die Aristotelische Unterscheidung bei den Neuplatonikern, wie z. B. bei Gabirol und Ibn Ṣaddiḳ, finden, so ist dies auf den Einfluss des Porphyrius zurückzuführen, der dieselbe beibehält und zu rechtfertigen versucht, vgl. Ἐξήγησις 23b, Prantl, Geschichte der Logik I, S. 634, Zeller (3) 3, 2, S. 642, A. 2. Was schliesslich die Unterscheidung zwischen ersten und zweiten Accidenzen betrifft, die nicht Aristotelisch ist, so ist aus Plotin zu ersehen, wie man zu derselben gelangte. Indem er nämlich die Bezeichnung erste und zweite Substanz zurückweist, bemerkt er VI, 3, 9, man könnte mit demselben Rechte auch in Bezug auf die Accidenzen in dieser Weise unterscheiden: καὶ γὰρ καὶ ἐν ποιῷ τι λευκὸν καὶ λευκὸν καὶ γραμματική τις καὶ γραμματική, d. h. man könnte demnach in der Kategorie der Qualität zwischen der concreten weissen Farbe und der weissen Farbe schlechtweg unterscheiden. Sonderbar Müller: „Denn auch in einem Dinge von bestimmter Beschaffenheit ist ein bestimmtes Weiss und Weiss, eine bestimmte Grammatik und Grammatik". Diese Unterscheidung scheint übrigens den Mutakallim eigen gewesen zu sein, von denen berichtet wird, sie hätten zwischen Accidenzen in einem Träger und solchen, die keinen Träger haben, unterschieden, und ebenso zwischen Substanzen in einem Raume und solchen, die keinen Raum einnehmen, Šahr. S. 54 (H. I, S. 81): Ǵubbai habe angenommen موجودات هي اعراض او في حكم الاعراض لا محل لها واثبات موجودات هي جواهر او في حكم الجواهر لا مكان لها. Das bedeutet nicht, wie Haarbrücker übersetzt, Ǵubbai hätte behauptet, dass die Existenzen, welche Accidenzen sind, keinen Träger haben, denn das wäre gleichbedeutend mit der Behauptung, dass die Accidenzen überhaupt nicht in einem Träger und die Substanzen nicht im Raume seien, — ein Widersinn, den man Niemand in den Mund legen darf. Ǵubbai behauptet bloss, dass es auch Accidenzen giebt, die nicht in einem Träger, und ebenso Substanzen, die nicht im Raume sind.

11) Diese Abhängigkeit ist um so mehr in die Augen fallend, wenn es sich

neuplatonischen Charakter der Gabirol'schen Philosophie zu bestreiten[12]). Was bei diesem Sachverhalt zweifelhaft erscheinen könnte, ist lediglich dies, ob jene Abweichungen als selbständige Aenderungen Gabirol's anzusehen sind, oder ob Gabirol dieselben bereits in den Quellen, welche er benützte, vorgefunden hat.

---

um beiläufige Bemerkungen handelt. So wird III, 15 (B. III, 16, S. 113) gelegentlich bemerkt, dass nicht bloss die oberen Substanzen, sondern überhaupt alles Seiende wirken muss: ובכלל כח כל הנמצאים ישולח וישקע ויפלש בכל, — ein Gedanke, welchen Plotin sehr häufig betont. III, 6, 14: αὕτη γὰρ τοῦ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν, vgl. IV, 5, 7: ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν, und V, 4, 1: καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδίδοντα ἑαυτῶν καθ' ὅσον δύναται. Auch für die Behauptung, dass die Substanz der Kategorien am Weiterwirken gehindert sei, weil sie die Quantität in sich aufgenommen habe, lässt sich eine Andeutung bei Plotin finden, vgl. VI, 5, 11 Anfang und c. 12: οὐ γὰρ ἐν ἑαυτῇ ἔχει ὕλην, ἵνα τῷ μεγέθει τοῦ ὄγκου συνεπιλείπῃ εἰς μικρὸν ἐλθοῦσα.

12) Wie dies beispielsweise von Kaufmann, Attributenlehre, S. 103, A. 14 geschieht, der seine Behauptung damit begründet, dass Gabirol ohne Bedenken von Gott Bezeichnungen, wie Schöpfer, der erste Wirkende gebraucht, während Plotin nur mit Widerstreben Gott die erste Ursache nennt. Darauf ist jedoch kein Gewicht zu legen, denn nicht bloss der gleich zu erwähnenden Theologie des Aristoteles sind diese Bezeichnungen geläufig, sondern Plotin selbst nimmt es mit diesen Ausdrücken nicht genau, und er bemerkt bloss, dass, wenn wir das Urwesen Ursache nennen, wir damit nicht etwas von ihm aussagen, sondern etwas von uns, weil wir etwas von ihm her haben, während jenes in sich selber ist. Ebenso wenig ist beispielsweise darauf Gewicht zu legen, dass Gabirol III, 1 Gott ראשון הדברים הנמצאים nennt und doch wiederum B. III, 4, S. 83 sagt: factor primus non est in potentia nec in effectu, was wiederum ganz Plotinisch ist, vgl. Guttm. S. 121, A. 1. Freilich steht mit letzterer Stelle im Widerspruch die Aeusserung B. V, 24, S. 302, Gott sei nothwendig existirend, was wiederum an die Anschauungen und den Sprachgebrauch der arabischen Aristoteliker erinnert. Im Allgemeinen ist jedoch hinsichtlich der Bezeichnungen „erster Schöpfer, Ursache" u. s. w. an die treffende Bemerkung Ritter's, Geschichte der Philosophie, (2) IV, S. 611 zu erinnern, wonach auch Plotin nur solche Beiwörter dem Ersten beizulegen vermeidet, die er anderen Prinzipien ausschliesslich beilegen will, während er andere weniger bedenklich findet. Hingegen bezeichnet es Joël a. a. O. S. 8 mit Recht als eine einschneidende Differenz, wenn Gabirol von einem Wissen Gottes redet, da doch die Anschauung von der Zweiheit des Denkenden und Gedachten der eigentliche Grund ist, der Plotin veranlasst, nicht den νοῦς selbst als absolute Einheit zu setzen. Wie sich dies vom Standpunkt Gabirol's vielleicht erklären lässt, darüber s. Guttmann, S. 216, A. 4, welcher meint, man habe unter dem Wissen Gottes bei Gabirol nicht ein Wissen im gewöhnlichen Sinne zu verstehen. Eine Stütze für diese Auffassung kann man in der Aeusserung des Proclus, liber de causis, ed. Bardenh., S. 78: والعلم الالهى ليس كالعلم العقلى finden. Wenn also bereits Proclus von einem göttlichen Wissen redet, so kann es gewiss nicht auffallen, wenn man diese Abweichung von Plotin bei Gabirol und bei dem später zu erwähnenden Pseudo-Empedokles nach der Darstellung Šahr.'s findet und ebenso in den vom Letzteren erwähnten Aussprüchen des Šeich Al-Jaunani, die, wie wir sehen werden, auf Plotin zurückgehen.

Diese Frage jedoch hängt mit der anderen zusammen, auf welchem Wege der Neuplatonismus zu den Arabern und jüdischen Religionsphilosophen gelangt ist[13]. An sicheren Anhaltspunkten fehlt es hierüber, doch wird Gabirol schwerlich seine Kenntniss der neuplatonischen Philosophie unmittelbar aus Plotin geschöpft haben, da von einer Uebersetzung der Enneaden ins Arabische nichts bekannt ist[14], und da selbst der Name Plotins nur äusserst selten in der arabischen Literatur genannt wird, wenn er auch nicht so gänzlich unbekannt war, wie Munk meint[15]. So wird von ihm unter der auffallenden Bezeichnung Al-Šeich Al-Jaunani (der griechische Meister) eine Anzahl von Aussprüchen mitgetheilt, für die Erdmann die Quelle in Plotin nachgewiesen hat[16]. Abgesehen

---

[13] Vgl. Joël, S. 5.

[14] Doch behauptet vielleicht Renan, Averroës et l'averroisme, S. 71 zu viel, wenn er sagt, dass wir die genauesten Nachrichten über die griechischen Autoren, die ins Arabische übersetzt wurden, haben. Mit solch apodiktischer Gewissheit kann man darüber nicht reden, schon aus dem Grunde nicht, weil hinsichtlich der Büchertitel Irrthümer leicht vorkommen.

[15] Vgl. Steinschneider, Al-Farabi, S. 115, A. 50 und S. 254 und die Bemerkung Simonsens bei Guttmann a. a. O. S. 25, A. 1.

[16] Die von Šahr. II, S. 334 (H. II, S. 192) im Namen des Šeich Al-Jaunani mitgetheilten Aussprüche sind von Erdmann als Plotinisch erkannt worden, vgl. H. II, S. 429 A. Nur bezüglich des Ausspruches über Materie und Form, womit Erdm. Plotin II, 4, 10 vergleicht, möchten wir bemerken, dass eine Aehnlichkeit schwer zu entdecken ist. Hinsichtlich des Ausspruches, dass im Schöpfer nichts von den Dingen sei, weder Vernunft, noch Qualität, noch Form, und dass er die Dinge lediglich durch sein Sein und dadurch, dass er sie wusste, hervorgebracht habe, ist, abgesehen von den Schlussworten, Plot. VI, 9, 3 zu vergleichen: οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχή. Vom letzten Ausspruch lautet der Schluss: والفاعل الاول لا يحتاج فى ابداع الاشياء الى روية وفكرة وذلك انه ينال العلل بلا قياس بل يبدع الاشياء ويعلم عللها قبل والروية والفكر والعلل والبرهان والعلم والقنوع وسائر ما اشبه ذلك انما كانت اجزاء وهو الذى ابدعها وكيف يستعين بها وهى لم تكن بعد, was nach H. bedeutet: „der erste Thätige aber bedürfe bei seinem Hervorbringen der Dinge keiner Einsicht und keines Denkens, was darin liege, dass er die Ursachen ohne Schlussfolgerung erreiche, vielmehr die Dinge hervorbringe und ihre Ursachen vorher wisse, die Einsicht aber, das Denken, die Ursachen, der Beweis, das Wissen, die Zufriedenheit und alles Uebrige, was dem gleich sei, nur Partielles und er Derjenige sei, welcher es geschaffen, wie würde er also dazu seine Zuflucht nehmen, da sie doch nicht da waren?" Anstatt „Einsicht" wäre vielleicht richtiger „Ueberlegung" zu setzen; was aber besonders auffällt, ist das Wort „Zufriedenheit", das hier gar nicht in den Zusammenhang passt. Wir glauben daher, dass القنوع hier in einer Bedeutung zu nehmen ist, welche bei Freytag und Dozy nicht verzeichnet ist, und zwar wäre an den Gebrauch des Verbums in der vierten Form zu denken. So heisst

jedoch von vereinzelten Spuren scheint Plotin den Arabern nicht bekannt gewesen zu sein, wozu vielleicht die Namensähnlichkeit mit Plato, mit dem er leicht verwechselt werden konnte, viel beigetragen haben mag. Wir müssen daher für die ausgebreitete Bekanntschaft mit der neuplatonischen Philosophie, die wir bei Gabirol antreffen, secundäre Quellen annehmen. Als solche haben wir nach Munk das grosse Gebiet der pseudepigraphischen Litteratur zu betrachten, von der eine grosse Anzahl von Schriften neuplatonischen Inhalts den Arabern bekannt war.

Unter diesen Schriften verdient eine eingehendere Erwähnung die sogenannte Theologie des Aristoteles, die lange Zeit hindurch bloss in der lateinischen Uebersetzung bekannt, neuerdings durch Dieterici im Arabischen zugänglich gemacht wurde, und deren Ursprung noch nicht genügend aufgehellt ist[17]. Nach der Ueberschrift haben wir ein Werk des Aristoteles mit dem Commentare Porphyr's vor uns, das von dem Syrer 'Abdu-l-Mesiḥ ins Arabische übersetzt worden ist. Diese Uebersetzung ist sodann noch von Al-Kindi durchgesehen und berichtigt worden. Wie V. Rose richtig gezeigt, ist das

---

القياس الاقناعى, eigentlich der zufriedenstellende, hinreichende Beweis, so viel wie der Wahrscheinlichkeitsbeweis, im Gegensatze zum apodiktischen, vgl. Cusari I, 68: אלחג̇ג̇ אלמקנעה̈ (dialektische Beweise) im Gegensatze zu אלחג̇ג̇ אלקאטעה̈ (entscheidende Beweise). Ebenso wird القنوع hier wohl bedeuten Wahrscheinlichkeit im Gegensatze zur apodiktischen Gewissheit. Lehrreich ist für die technische Bedeutung des Wortes Moreh I, 74, 6, wo von einem Beweise der Mutakallim gesagt wird: פהד̇א טריק מקנע ג̇דא. (Tibbon: וזה דרך מספיק מאד). Allein, man begreift nicht, wie M. diesen Beweis als sehr zufriedenstellend bezeichnen kann, da er doch gleich darauf ausführt, dass derselbe bloss auf einer Doppelsinnigkeit des Wortes אפשר beruht. Daher meint auch Kreskas, dass die Worte ironisch zu verstehen sind. Ebenso scheint Munk die Schwierigkeit gefühlt zu haben, er übersetzt daher (I, S. 429): Voilà une méthode (qui peut paraître) très satisfaisante. Allein die von Munk in der Absicht, die Schwierigkeit zu mildern, in Klammern hinzugefügten Worte stehen eben nicht im Texte, und ebenso fehlt eine Andeutung, dass die Worte ironisch gemeint sind. Es verhält sich vielmehr so: Durch die technische Anwendung hat das Wort seine ursprüngliche Bedeutung eingebüsst. Der bloss zufriedenstellende Beweis ist im Gegensatze zum apodiktischen ein mangelhafter, schwacher, bloss dialektischer Beweis, und so wird aus והד̇א טריק מקנע ג̇דא (eig. ein sehr zufriedenstellender Beweis) gerade das Gegentheil des ursprünglichen Sinnes, nämlich: ein durchaus nicht zufriedenstellender, mangelhafter Beweis oder ein in hohem Grade bloss dialektischer Beweis.

[17]) Die erste lateinische Uebersetzung wurde von Petrus Nicolanus Castellani nach einer italienischen Uebersetzung des Moses Arovas angefertigt und auf Veranlassung des Papstes Leo X. in Rom 1519 gedruckt. Ueber die später erschienenen lateinischen Uebersetzungen vgl. Haneberg, Sitzungsberichte der Kgl. bayerischen Academie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe 1862, S. 2.

angebliche Werk des Aristoteles nichts Anderes, als eine paraphrastische Bearbeitung einzelner Stücke aus den letzten drei Enneaden des Plotin[18]). Was die Autorschaft betrifft, so trägt Rose kein Bedenken, das Buch dem Porphyrius zuzuschreiben. Nach dieser Ansicht wäre die Ueberschrift theilweise richtig und nur der Name des Aristoteles darum irrthümlich dem Buche vorgesetzt worden, weil einzelne missverstandene Stellen dazu den Anlass gegeben haben. Allein gegen die Annahme, dass wir in der Theologie ein Werk des Porphyrius vor uns haben, macht Volkmann in seiner Ausgabe des Plotin mit Recht schwerwiegende Bedenken geltend[19]). Zunächst spricht eine Unzahl von Stellen, an denen die Worte Plotins vom Paraphrasten gänzlich missverstanden und falsch aufgefasst wurden, dagegen. Allein dieser Beweis liesse sich vielleicht noch in irgend einer Weise entkräften. Erstens könnte Jemand, wie Volkmann selbst bemerkt, einwenden, dass die zahlreichen Fehler, welche die Theologie aufweist, auf einem Missverständniss des Uebersetzers beruhen und vielleicht im griechischen Original gar nicht vorhanden waren. Zweitens, fügen wir hinzu, ist ja auch der arabische Text der Theologie nicht unversehrt auf uns gekommen, so dass ein Theil der Missverständnisse vielleicht auch auf Rechnung des fehlerhaften und verderbten Zustandes unseres Textes zu setzen wäre[20]). Allein, wenn man auch dies Alles in

---

[18]) Deutsche Litteraturzeitung, 1883, No. 24. p. 843.

[19]) Plotini Enneades, ed. Volkmann II, Einleitung.

[20]) Für die Fehlerhaftigkeit des Textes liegen fast auf jeder Seite Belege vor. Versetzungen von Zeilen und auch von ganzen Seiten lassen sich nachweisen. S. 32, Z. 3 v. u. ist das Stück von فانهم bis لا نهاية له (S. 35 letzte Z.) an die unrichtige Stelle gerathen und muss S. 37 Z. 1 nach فاما الجرميون eingeschoben werden. In der Uebersetzung Dieterici's ist demnach S. 33, Z. 11 („denn sie übertragen u. s. w.") bis S. 36, Z. 14 („ins Unendliche hinein") zu versetzen und gehört nach S. 37, Z. 17 („wie der Körper"). S. 86: وذلك انه قد يتولد فى النار حيوان وفى الماء والهواء حيوان والحيوان الذى يتولد فى الهواء اكثر قليلا وابين واما الحيوان الذى يتولد فى الماء بينة (غير ان الحيوان الذى يتولد فى النار خفية قليلة). Die von uns eingeklammerten Worte sind wahrscheinlich nach والهواء حيوان zu setzen, und ausserdem ist der Text noch sonst im Einzelnen zu berichtigen. Ebenso scheint es, dass S. 137, Z. 1 nach توسّط die Worte gehören von Z. 6 لان bis فوق التمام Z. 7. Von einzelnen sinnstörenden Fehlern seien einige besonders bemerkenswerthe hervorgehoben: S. 84, Z. 3 v. u. وتخيلها anstatt وتحبيرها; S. 108, Z. 9 يجب (nothwendig sein) anstatt يحب (zufrieden sein); S. 109, letzte Zeile قيل (es wurde gesagt) anstatt

Betracht zieht, wie lassen sich Stellen erklären, die man weder dem Uebersetzer noch den Abschreibern zur Last legen kann, weil sie offenbar einen Fehler im griechischen Text der Enneaden voraussetzen?[21]) Hier haben wir es offenbar mit Missverständnissen des

---

قبل (empfing). Dass man thatsächlich nicht überall ein Missverständniss, sondern häufig auch einen Textfehler annehmen muss, soll an den von Volkmann als Beispiele von Missverständnissen angeführten Stellen bewiesen werden. Dahin gehört die von Volkmann S. IV aus Diet.'s Uebersetzung S. 27 angeführte Stelle: „Demnach zerfällt die Kraft der Seele in zwei Arten, in eine Art, die sich mit der Theilung des Körpers, sowie die Wachsthum- und Begehrseele, theilen lässt, die beide durch den ganzen Körper der Pflanzen hingebreitet sind, und die, welche sich mit der Theilung des Körpers theilen lässt. Beide umfasst dann eine andere, bleibendere und erhabenere, höhere Kraft." Hier liegt ein Fehler und kein Missverständniss vor. Denn nach dem Anfange erwartet man einen Gegensatz, und dieser Gegensatz fehlt. Es ist demnach im Text eine Lücke anzunehmen, und der Sinn ist ungefähr so: Die eine Art, welche sich theilen lässt, ist die vegetative Seele, welche identisch ist mit der Begehrseele, und die wahrnehmende Seele. Die andere Art, welche nicht theilbar ist, ist die Denkseele, und diese ist es, welche jene beiden umfasst. Auf diesen Gedanken weist auch dasjenige hin, was auf die citirte Stelle tolgt. Ebenso verhält es sich mit dem Citat aus Diet. S. 50: „Verhält es sich nun so, wie wir beschrieben, und ist die Natur gut, so passt es sich, dass die Werke der Natur schön sind". Es muss umgekehrt heissen: „Sind die Werke der Natur schön, um wieviel mehr die Natur selber", und dem entsprechend ist auch im Texte zu lesen: وكانت اعمال الطبيعة حسنة فبالحرى ان تكون الطبيعة. Nichts desto weniger lässt sich nicht läugnen, dass wir es an vielen Stellen mit falschen Auffassungen und nicht mit blossen Textverderbnissen zu thun haben, und nur das wollten wir bemerken, dass gar Vieles, was auf den ersten Blick als Missverständniss erscheint, bei näherer Betrachtung als blosser Textfehler sich erweist.

[21]) Volkmann S. VIII will mehrere solcher Beispiele gefunden haben, doch scheinen sie uns nicht überzeugend. Zunächst die aus der Uebersetzung Dieterici's S. 11 (Text S. 10) angeführte Stelle: Plato nannte den Leib eine „Höhle", mit welchem Empedokles übereinstimmte, nur dass er den Leib „Rost" nannte, wofür es in der Parallelstelle Plotin IV, 8, 1 heisst: Plato gebrauchte den Ausdruck σπήλαιον, während Empedokles anstatt dessen ἄντρον sagte. Volkmann will nun das Missverständniss daher erklären, dass der Paraphrast ἄζαν anstatt ἄντρον las. Allein das ist gewiss eine sehr fernliegende Vermuthung, und als Beweis kann diese Stelle kaum gelten. Wenn wir eine Vermuthung aussprechen sollen, möchten wir eher folgende Verwechslung annehmen. Im Syrischen heist צדיא Rost und צריא foramen, cavitas, Spalt, vgl. Jeremia 13, 4, wo בנקיק הסלע durch צריא דכאפא wiedergegeben ist. Da es gar nicht fern liegt, dass die arabische Uebersetzung aus dem Syrischen geflossen ist (vgl. Haneberg a. a. O.), so haben wir es vielleicht bloss mit einer Verwechslung von צדיא und צריא zu thun. Nun bedeutet zwar צריא nicht geradezu Höhle, sondern eher Riss, Spalt, aber es ist wohl möglich, dass der Uebersetzer das Wort hier im ersteren Sinne gebraucht hat, um auf diese Weise eine Nüance auszudrücken, da es doch schwer war, das griechische Original wiederzugeben, in dem es sich bloss um eine Verschiedenheit des Ausdruckes, σπήλαιον und ἄντρον, handelt. Wie konnte er also den Unter-

Paraphrasten selbst zu thun, und dieser Paraphrast kann nicht Porphyr gewesen sein, der sich doch gewiss nicht durch eine fehler-

---

schied anders wiedergeben, als indem er einen Ausdruck gebrauchte, der nicht die ausgesprochene Bedeutung „Höhle“ hatte, aber doch dieser Bedeutung sehr nahe kommt? Man könnte noch an andere Möglichkeiten denken, z. B. an eine Verwechslung des talmudischen חלודה (= Rost) mit חילנא oder gar einer Form des Verbums חלד selber in der Bedeutung aushöhlen (wie ומחליד את הארץ vgl. Kohut s. v. חלד), wenn nicht der Umstand dagegen spräche, dass חלודה in der Bedeutung Rost sich in syrischen Lexicis nicht nachweisen lässt, weshalb die erstere Annahme uns richtiger erscheint. Ebensowenig beweisen die anderen Stellen, von denen Volkmann sagt, dass sie nicht anders als durch fehlerhafte Leseart im Text des Plotin entstanden sein können, zumal Volkm. selber nicht im Stande ist anzugeben, wie denn wohl der Text gelautet haben mag, und wo der angebliche Fehler zu suchen ist. Bloss eine Stelle bleibt unter den von Volkm. angeführten übrig, von der man mit Recht vermuthen könnte, dass sie aus einer talschen Lesart des griechischen Textes geflossen sei. Plot. V, 1, 4: ποτὲ γὰρ Σωκράτης, ποτὲ δὲ ἵππος wird Theol. S. 109 so wiedergegeben, als hätte der Paraphrast Ἱπποκράτης anstatt ἵππος gelesen. Allein auch auf diese Stelle möchten wir kein Gewicht legen, denn abgesehen davon, dass hier wegen des Gleichklangs der Ausdrücke vielleicht bloss eine Flüchtigkeit vorliegt, sehen wir auch nicht ein, warum die Gegenüberstellung von Sokrates und Pferd besser sein soll, als die von der Theologie erwähnte. Gleichwohl lässt sich in der That nachweisen, dass der Paraphrast oft falsch gelesen hat, und wir führen zu diesem Behufe einige Stellen an. Theol. 161 (Uebers. S. 160): Die Betrachtung der intelligiblen Welt ist mit keiner Mühe verbunden, und der Betrachtende wird des Blickes nicht satt, so dass er die Bewegung von ihr ablenkte (vielleicht ist فتميله zu lesen, demnach: dass die Bewegung ihn von ihr ablenkte), denn der Blick dort wird nicht müde, dass er der Ruhe bedürfe, damit die Kraft der Betrachtung in der Bewegung zurückkehre. Die Stelle giebt keinen Sinn, und die Worte „in der Bewegung“ gehören vielleicht hinauf (nämlich nicht müde durch die Bewegung), was es aber mit dem ganzen Gerede von der Bewegung auf sich hat, ergiebt sich aus der Parallelstelle Plot. V, 8, 4: τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν, οὔτ᾽ ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένῳ· οὔτε γὰρ κένωσις ἦν, ἵνα ἥκων εἰς πλήρωσιν καὶ τέλος ἀρκεσθῇ. Der Paraphrast las κίνησις anstatt κένωσις, bei welcher Gelegenheit wir auf eine solche Verwechslung in unseren Ausgaben hinweisen möchten, wo umgekehrt κίνησις fehlerhaft statt κένωσις steht. Nämlich IV, 4, 21: οὐ γὰρ δὴ τῷ ἐπιθυμητικῷ ἡ τροφὴ ἢ θερμότης καὶ ὑγρότης οὐδὲ κίνησις οὐδὲ κούφισις κενουμένου οὐδὲ πλήρωσις μεστουμένου. Hier ist ohne Zweifel κένωσις zu lesen. — Ferner: Theol. 26 (Uebers. 26): Die Seele ist in Bezug auf den Tastsinn weniger theilbar, als in Bezug auf die anderen Sinne, während es Plot. IV, 3, 19 gerade im Gegentheil heisst: Die Seele ist auch in Bezug auf die anderen Sinne theilbar, jedoch weniger als in Bezug auf den Tastsinn (ἔλαττον δὲ ἢ ἐν τῇ ἁφῇ). Der Paraphrast übersah das Wort ἤ. — S. 110 (Uebers. S. 112): Wir wollen nun in Bezug auf den Geist forschen, von welcher Beschaffenheit er ist . . . wie ihn der Schöpfer hervorbrachte und so schuf, dass er beständig schaue. Diese Dinge und dergleichen gehört zu dem, was die Seele nothwendig wissen muss. Hingegen Plot. V, 1, 6: πῶς οὖν ὁρᾷ . . , καὶ ἐξ ἐκείνου γέγονεν, ἵνα καὶ ὁρᾷ; νῦν μὲν γὰρ τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἡ ψυχὴ ἔχει. Der Paraphrast las fehlerhaft εἰδέναι anstatt εἶναι. Er scheint auch ἵνα ἀεὶ

hafte LA in den von ihm selbst zusammengestellten Enneaden irre leiten lassen konnte. Es lässt sich daher die Annahme, die Theologie als Ganzes stamme von Porphyr her, nicht aufrecht erhalten, und es bleibt bloss die Möglichkeit übrig, dass der unbekannte Verfasser einzelne Schriften des Porphyr bei Abfassung seines Buches benützt habe. Als eine Entlehnung von Porphyrius betrachtet Volkmann die Inhaltsangabe am Ende des Buches, und auch manche Erklärungen im Buche selbst dürften vielleicht auf Porphyrius zurückgehen, wobei noch zu untersuchen wäre, ob nicht Spuren einer doppelten Bearbeitung sich nachweisen liessen[22]). Doch können wir uns hier nicht auf diese Frage einlassen und wir erwähnen bloss noch kurz das Resultat, zu dem Volkmann gelangt. Danach liegt uns im Buche der Theologie eine bewusste Fälschung vor, sei es, dass Abdu-l-Mesiḥ selber der Fälscher war und das griechische Original nie existirte, sei es, dass dieser selbst von einem Anderen, der sein eigenes Machwerk unter dem Namen des Aristoteles cursiren lies, getäuscht worden ist. Die letztere Annahme erscheint uns darum einleuchtender, weil sich unter dieser Voraussetzung die vielen Verstösse besser erklären lassen. Was die Beweise einer absichtlichen Irreführung betrifft, so glaubt Volkmann solche im Buche selbst gefunden zu haben. Auf eine Stelle, welche die Behauptung Volkmann's unterstützt, möchten wir selbst hinweisen[23]).

(beständig) ὁρᾷ gelesen zu haben, doch lässt sich über diese Leseart streiten. — S. 5 (Uebers. S. 6): Ist aber die Seele von der Sehnsucht nach den Theildingen erfüllt, die Abbilder ihrer universellen Formen sind u. s. w., was eine Wiedergabe von Plot. IV, 7, 13 ist: μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα μονουμένη καὶ . . . . Der Paraphrast las μιμουμένη anstatt μονουμένη. Die Beweise liessen sich noch vermehren, aber die angeführten Beispiele reichen hin, um darzuthun, dass viele Missverständnisse in der Theologie auf fehlerhafter Leseart in Plotin beruhen, so dass man mit Volkm. die Autorschaft des Porphyrius in Bezug auf die Theologie bestreiten muss.

[22]) Diesen Eindruck empfängt man, wenn man Theol. S. 19 (Uebers. S. 19) mit Plot. IV, 4, 2 vergleicht. Mit dem Absatze . . . فان قال قائل (= ἀλλ' εἰ οὕτω ποιεῖ μεταβάλλει τὰς νοήσεις) beginnt die Erörterung, ob im Geiste eine Veränderung stattfindet, und dieselbe Frage wird S. 20 فان قال قائل nochmals aufgenommen, und wir erhalten im Ganzen drei Antworten in Bezug auf dieselbe Frage, die man jedoch schwer im Text des Plotin unterbringen kann, weil dort bloss an zwei Stellen Geist und Seele gegenübergestellt werden, abgesehen davon, dass auch vom Inhalt der Antworten wenig in Plotin steht. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass bei Plotin etwas fehlt, so dass erst geprüft werden muss, was wahrscheinlicher sei, ob die Annahme einer doppelten Bearbeitung oder einer Lücke bei Plotin.

[23]) S. 2 (Uebers. S. 2) beruft sich der Verfasser der Theologie auf das, was er in seinem früheren Buche „Metaphysik“ auseinandergesetzt hat. Rose meint,

Wie dem aber auch sei, ob wir es mit einem blossen Irrthum oder einer bewussten Fälschung zu thun haben: das Werk, das auch manche gute Erklärung enthält und noch heute für die Textkritik Plotin's nicht ohne Werth ist[24]), trug einmal den Namen des

---

diese Stelle habe mit dazu beigetragen, das Buch dem Aristoteles zuzuschreiben, während in Wirklichkeit hier Porphyrius bloss auf seine Schrift περὶ ἀρχῶν hinweisen wollte. Volkm. hingegen meint, es sei hierbei auf eine absichtliche Irreführung abgesehen. Ebenso, meint Volkm., spricht der Verfasser S. 50 (Uebers. S. 51) von einer Schrift, die er „Philosophie der Auserlesenen" nennt, womit auf die angebliche esoterische Philosophie des Aristoteles angespielt wird, um auch hierdurch den Leser im Glauben zu bestärken, dass er ein Buch des Aristoteles vor sich hat. Den Eindruck einer Fälschung macht nach unserer Ansicht auch Theol. S. 42 (Uebers. S. 43), verglichen mit Plot. IV, 7, 8 (ed. Volkm.). Es wird hier die Ansicht des Aristoteles, dass die Seele die Entelechie des Körpers sei, bekämpft, und die Verlegenheit, in die der Verfasser der Theologie hier gerathen musste, wenn er die Täuschung aufrecht erhalten wollte, verräth sich an der Art und Weise, wie er die Stelle wiedergiebt. Er sagt nämlich: „Wenn man nun einwendet, es stimmen doch die vorzüglichsten Philosophen darin überein, dass die Seele die Entelechie des Körpers sei, die Entelechie aber sei doch keine Substanz . . . so antworten wir . . ." Als einen vollen Beweis wollen wir diese Stelle nicht ansehen, weil Plotin selbst hier den Namen des Aristoteles nicht erwähnt und bloss allgemein φασὶ sagt, dass jedoch die Anschauung von der Entelechie als die übereinstimmende Ansicht der vorzüglichsten Philosophen hingestellt wird, erscheint doch auffallend, und es macht den Eindruck, als ob gesagt werden sollte, die Ansicht selbst stehe ein für alle Mal fest, und es frage sich bloss, wie sie richtig aufgefasst werden solle.

[24]) Manche Verbesserungen nach der Theologie giebt Volkmann, doch sind seine Folgerungen nicht immer richtig, weil er sich, wie er selbst angiebt, nur der Uebersetzung zur Vergleichung bedient. Dahin gehört beispielsweise die Bemerkung Einleitung XXX, es sei σιωπήσεται V, 1, 4 (S. 166, Z. 22 ed. Volkm.) verdächtig und werde auch von der Theologie nicht wiedergegeben. Aber gerade das Gegentheil ist der Fall, denn فيلزم الصمت (Theol. S. 109) bedeutet wörtlich: und Schweigen wäre die nothwendige Folge. Volkm. wurde also durch die Uebersetzung Dieterici's, der hier صمت sinngemäss durch „Stumpfheit" wiedergiebt, irre geführt. Ebenso ist IV, 7, 8 (S 131 Z. 12): οἷον [εἰ] ἡ γλυκύτης ἡ τοῦ μέλιτος . . . die Einschiebung des εἰ mit Berufung auf die Theologie unberechtigt, abgesehen davon, dass diese Einschiebung keine Verbesserung ist. Auf einige von Volkm. nicht beachtete Varianten möchten wir hier aufmerksam machen. IV, 7, 8 (S. 131 Z. 24): λόγους αὐτοὺς καὶ ἀσωμάτους wird in der Theologie S. 34 (Uebers. 34) wiedergegeben durch: Begriffe, die weder materiell noch körperlich sind. Der Paraphrast scheint also ἀΰλους anstatt αὐτοὺς gelesen zu haben. Plot. VI, 7, 13 (S 441 Z. 28): τὸ δὲ μεταξὺ πᾶν ἄρα ὥσπερ γραμμή, ἢ ὥσπερ ἕτερον σῶμα. Theol. 89 (Uebers. 90): فاما النحرية الاخيرة فكانها خط ما اى (lies او) جرم صلب. Die letzten Worte bedeuten: eine Linie oder ein fester Körper, und der Paraphrast las στερεόν anstatt ἕτερον, welche erstere Leseart zweifellos richtig ist. Plot. das. S. 441, Z. 10: ἔστι δ'αὐτῶν ἢ οἷον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς. Nach Theol. S. 88 (Uebers. S. 89): وجزي

Aristoteles und wurde wahrscheinlich in Folge dessen in arabischen Kreisen viel gelesen. Auf ein Citat aus demselben bei den lauteren

---

حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة ist ζωή vor οἷον einzuschieben. In demselben Capitel S. 440, Z. 26: καὶ πᾶν ὕδωρ ἐν ῥοῇ καὶ ζωῇ μενούσῃ scheint Theol. S. 87 (Uebers. S. 88): وفيها بحار وانهار جارية وما يجري جريانا حيوانيا anstatt μενούσῃ — ῥεούσῃ gelesen zu haben, welche Leseart wir vorziehen möchten, trotzdem ῥοή vorangeht und ζωῇ ῥεούσῃ demnach wie eine überflüssige Wiederholung erscheint. Plot. VI, 7, 14 (S. 444 Z. 2): καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῷ, ὅτι αὐτὸς ἓν πολλά, οὐχ ὡς οἶκος εἷς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ. Man kann mit οἶκος auch gewaltsamer Weise einen Sinn verbinden. Aber wozu? Es kommt früher ὄγκος εἷς vor, und demnach muss auch hier so gelesen werden, wie auch die Theologie S. 92 (Uebers. S. 93) die Stelle wiedergiebt: وليس هو كثيرا بالجثة. Plot. VI, 7, 9 (S. 434 Z. 22): καίτοι πῶς ἀνόητον ἢ ἄλογον ἐκείνου ὄντος ἐν ᾧ ἕκαστα ἢ ἐξ οὗ. Es muss heissen ἐκεῖ νοῦ anstatt ἐκείνου, wie allem Anscheine nach auch die Theol. S. 154 (Uebers. 154): و كيف يمكن ان يكون في العقل شيء لا عقل له gelesen hat. Plot. V, 8, 4 (S. 235, Z. 27) heisst es, das Schöne in der intelligiblen Welt ist schön, weil es nicht im Schönen ist: ὅτι μὴ ἐν τῷ καλῷ. Eine sonderbare Begründung! Es muss natürlich im Gegentheil heissen: ὅτι μὴ ἐν τῷ μὴ καλῷ, wie offenbar auch die Theologie 161 (Uebers. S. 159) las: فبذلك الحسن النقي المحض لانه ليس محمولا من شيء ليس هو بحسن. Plot. V, 8, 5 Anfang heisst es: Der Künstler wendet sich zur Weisheit der Natur, zu einer Weisheit, die nicht aus Vielem zu einer Einheit zusammengefasst ist, sondern vielmehr aus der Einheit zur Vielheit aufgelöst ist, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός. Die Theologie, S. 165 (Uebers. S. 163), welche die Stelle wiedergiebt durch: Diese Weisheit ist nicht eine Einheit, aus vielen Dingen zusammengesetzt, sondern sie wächst aus der Einheit zu einer Vielheit hervor, scheint ἀναφυομένην (in der Bedeutung: sich entfalten) anstatt ἀναλυομένην gelesen zu haben, wozu der Umstand, dass hier von der Natur die Rede ist, beigetragen haben mag. Wir halten die Leseart nicht für richtig, weil ἀναλυομένην einfacher ist, aber im Vorbeigehen kann sie immerhin erwähnt werden. Plot. V, 1, 3 Schluss: καλὰ δὲ καὶ ἡ νοῦ ὕλη νοοειδὴς οὖσα καὶ ἁπλῆ. οἷον δὴ ὁ νοῦς . . . Die Theol. S. 106 (Uebers. S. 107) scheint οὐχ οἷον gelesen zu haben, und, wie wir glauben, mit Recht, weil damit alle Fragen beseitigt sind, wie die Worte zu verbinden seien. Ausserdem bietet die Theologie eine grosse Anzahl von Stellen, nach welchen der griechische Text im Allgemeinen leicht zu berichtigen ist, die Feststellung der Leseart im Einzelnen jedoch Vermuthungen unterworfen ist. Wir heben zwei Beispiele hervor. Plot. V, 1, 3: οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω τοι καὶ αὐτή (nämlich die Seele) λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν. Der Satz bleibt schwierig, auch wenn man καθ' ἣν anstatt καὶ ἣν emendirt. Die Theologie S. 105 (Uebers. S. 106) hat: Ihr ganzes Thun besteht in der Erkenntniss des Geistes und in dem Leben, das sie anderen Dingen spendet. Es ist demnach vor καὶ ἣν eine Lücke, die leicht dem Sinne nach zu ergänzen ist, wenn sich auch nicht mit Sicherheit angeben lässt, welches Wort einzusetzen ist. Plot. IV, 7, 8 (S. 133) wird gesagt, dass das der Wirklichkeit nach Seiende vor dem Potentiellen da sein muss, denn sollte dieses sich selbst zur Wirklichkeit überführen, was an sich ungereimt ist, so wird es doch dies nur thun können, indem es auf etwas blickt,

Brüdern macht Haneberg[24a]) aufmerksam, und auf einzelne Spuren seiner Benützung werden wir selber hinweisen. Es bildete jedenfalls eine sehr wichtige Quelle, welche den Arabern neuplatonische Anschauungen zuführte. In wieweit jedoch Gabirol von demselben beeinflusst worden ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Sicherlich aber wird dies nicht die einzige Quelle sein, der Gabirol die Kenntniss der neuplatonischen Philosophie verdankte, da für einzelne Anschauungen, die wir in der „Lebensquelle" finden, ein Beleg in der Theologie des Aristoteles sich nicht nachweisen lässt[25]).

---

das nicht bloss potentiell, sondern actuell ist, worauf fortgefahren wird: καίτοι τὸ ἀεὶ μένειν τὸ αὐτὸ εἴπερ τὸ δυνάμει ἕξει, καθ' ἑαυτὸ εἰς ἐνέργειαν ἥξει. Das giebt keinen Sinn, wie sich aus der Uebersetzung Müller's ergiebt: Freilich, wenn dem potentiell Seienden das Verharren in steter Identität mit sich selbst zukommen soll, so wird es an und durch sich selbst zur Wirklichkeit gelangen. Hingegen hat Theol. S. 38 (Uebers. S. 39): „Das actuell Seiende jedoch wird bloss auf sich selbst blicken und das Potentielle verwirklichen, indem es selbst in einem Zustand verharrt, da es doch nicht ein Anderes werden wird und in Wirklichkeit ist, was es ist." Es ergiebt sich daraus, dass ἄξει anstatt ἥξει zu lesen ist, wie eine Handschrift thatsächlich hat, und auch der Sinn ist im Ganzen klar, wenn auch im Uebrigen der Text verschieden emendirt werden kann. Vielleicht ist bloss δυνάμει in ἐνεργείᾳ umzuwandeln, vielleicht auch ist zu lesen: τὸ [ἐνεργείᾳ] ἀεὶ μένον τὸ αὐτὸ εἴπερ τὸ δυνάμει ἄξει, oder auch es ist im letzteren Falle ἕξει beizubehalten und μὴ vorzusetzen, das heisst: Das Actuelle kann das Potentielle verwirklichen, auch wenn es dieses nicht hat, während das Potentielle keineswegs sich selbst verwirklichen kann, wenn nicht das Actuelle zuerst vorhanden ist.

[24a]) a. a. O. S. 4. Vgl. Steinschneider, Hebr. Uebers., S. 241 ff.

[25]) Das Gleiche gilt vom Verfasser des תורות הנפש, von dem Guttmann Monatsschrift 1897. S. 454 nachgewiesen hat, dass er die Theologie benutzt hat, bei dem sich jedoch Aeusserungen finden, die nicht der Theologie entlehnt sein können. So z. B. die Bemerkung S. 82 und 86, dass es Pflicht der Denkseele sei, die niederen Seelentheile zu läutern und zu sich emporzuheben, womit Plot. I, 1, 3: τὸ δὲ μεμιγμένον ὁπωσοῦν καὶ αὐτὸ ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, ἵνα τοῦτο ἡ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ ἐπιστρέφῃ πρὸς τὸ χρώμενον καὶ τὸ χρώμενον ἀπάγῃ . . . ἀπὸ τοῦ ᾧ χρῆται. Bemerkenswerth ist an diesem Neuplatoniker, dass er auch vom Kalam beeinflusst ist, namentlich von Nattam, wie sich aus der Aeusserung (S. 80): והצרפת הנפש השכלית את שתי הנפשות ועצמן (?) דומה לסחיטת מי השושנה מן השושנה והשמן מן הזית ergiebt, weil diese sonderbare Aeusserung die oben (S. 29, A. 44) angeführte Anschauung Nattams über das Verhältniss der Seele zum Körper voraussetzt. Dass er diesen kannte, geht auch daraus hervor, dass er die unter dem Namen Kumûn bekannte Anschauung desselben S. 13 bekämpft: ולא נאמר כי ידי״ הסתירם (הנבראים scil.) וגלה כל אחד מהם ביום ידוע. — Erwähnt sei bei dieser Gelegenheit noch die auffallende Aeusserung des Meir Aldabi שבילי אמונה 96d: שהנפש האנושית . . תשאר אחר אבדן הגוף כי היא אינה צריכה לגוף כי אם בעבור שיהיה (viell. שהיתה) תנאי לחדושו כאלו הגוף הוא רשת שבו צדין מן הסבה את הנפש. Man könnte bei dieser Aeusserung vielleicht an die neuplatonische Anschauung denken, wonach die Seele, wenn der Augenblick gekommen, in dem sie zur Erde niedersteigen soll, gleichsam wie mit Zauberbanden erdwärts gezogen werde und einem innern dunklen Drange gehorchen muss (Plot. IV, 3, 13), aber der ganz sonderbaren Vergleichung

Dahin gehört die Anschauung, dass auch die intelligiblen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, die, vielleicht mit Ausnahme einer einzigen Stelle[26]), nirgends ausgesprochen wird. Dass übrigens eine solche beiläufige Erwähnung nicht den Ausgangspunkt bildete, von dem aus Gabirol zu einer Lehre gelangte, die das Grundthema der „Lebensquelle" darstellt, braucht kaum hervorgehoben zu werden.

Eine zweite Quelle neuplatonischer Philosophie, welche den Arabern zugänglich war, ist das von den Scholastikern genannte Buch de causis[27]). Dasselbe ist ein Auszug aus der *στοιχείωσις*

---

des Körpers mit einem Netz scheint doch etwas Anderes zu Grunde zu liegen. Auch bedarf der Zusammenhang mit der vorhergehenden Bemerkung, dass die Seele die Vorbedingung für die Existenz des Körpers, nicht aber umgekehrt der Körper nothwendig für die Seele sei, der Erklärung. Der Vergleich dürfte aus Plotin IV, 3, 9 stammen, wo der Körper mit einem Netze verglichen wird, das, im Wasser liegend, ganz von demselben getragen und durchdrungen wird und sich selbstständig nicht bewegen kann. Ebenso verhalte sich der Körper zur Seele: *κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς. ὡς ἂν ἐν ὕδασι τεγγόμενον ζῴη, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἔστιν. ἀλλά τὸ μὲν δίκτυον ἐκτεινομένης ἤδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὅσον αὐτὸ δύναται.* Das Bild vom Netz soll daher in der That, ganz wie bei Plotin, den vorhergehenden Gedanken von der Abhängigkeit gegenüber der Seele veranschaulichen, wurde aber von Aldabi oder von seiner Quelle nicht mehr verstanden und so aufgefasst, als ob gesagt sein sollte, der Körper sei das Netz, in dem die Seele gefangen wird. Die Kenntniss Plotin's bei den Arabern war demnach umfangreicher, als man nach der uns erhaltenen Theologie annehmen möchte, sei es, dass von der Theologie selbst sich uns bloss ein Bruchstück erhalten hat, sei es, dass diese Kenntniss auf anderem Wege vermittelt wurde. Vgl. Guttmann, S. 29, A. 2.

[26]) Diese Stelle ist nach Guttmann, S. 29 die Bemerkung in der Theologie S. 106 (Uebers. S. 107), es sei der Stoff des Geistes erhaben, doch noch einfacher und umfassender der Geist selbst, und ebenso sei der Stoff der Seele erhaben, weil sie von einfacher intelligibler Natur sei, doch sei die Seele noch von grösserer Einfachheit. Es fragt sich jedoch, was hier unter dem Stoffe des Geistes zu verstehen sei, da nach der Parallelstelle in Plotin V, 1, 3 darunter die Seele gemeint ist, die sich zum Geiste wie der Stoff zur Form verhält. Möglich, dass die Bemerkung in der Theologie in demselben Sinne aufzufassen ist, und dass dem entsprechend unter der Materie der Seele wiederum die Natur zu verstehen ist, die ihrerseits wieder die Form von der Seele empfängt Demnach wäre hier gar nicht die Rede von einer Zusammengesetztheit des Geistes und der Seele aus Stoff und Form. Sollte jedoch die Stelle in der Theologie nicht so aufzufassen sein, dann beruht dieselbe auf einem Missverständniss der Aeusserung Plotin's. Zum Text der Theologie sei noch bemerkt, dass عقلية, Z. 10 wahrscheinlich zu streichen ist, weil dadurch der Gegensatz zum Vorhergehenden aufgehoben wird. Z. 14 ist وشرحه anstatt وشرفه zu lesen.

[27]) Es wurde von Bardenhewer 1882 im arabischen Original und mit deutscher Uebersetzung herausgegeben. Derselbe handelt auch ausführlich über Ursprung und Einfluss des Buches.

θεολογική des Proclus und wird vielleicht Gabirol bekannt gewesen sein; doch lässt sich dies nicht mit Sicherheit behaupten, da die Anklänge an dasselbe in der „Lebensquelle“ nicht besonders zahlreich sind.

Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass eine grosse Anzahl pseudepigraphischer Schriften, zumeist neuplatonischen Inhaltes, die den Namen des Empedokles trugen, im 10. Jahrhundert in Spanien eingeführt wurde und dort rasche Verbreitung fand[28]). Aus diesen Schriften scheint auch die Darstellung, die Šahr. von der Lehre des Empedokles giebt, und in der neben authentischen Ansichten neuplatonische Anschauungen einhergehen[29]), geschöpft zu sein. Diese pseudepigraphische Litteratur kommt für uns besonders in Betracht hinsichtlich der Frage, ob wir in der Hypostasirung des göttlichen Willens eine ursprüngliche Anschauung Gabirol's oder eine blosse Entlehnung vor uns haben. Joël ist der Ansicht, dass auch für die Lehre vom Willen der Keim bei Plotin zu suchen sei, und dass sich noch die „offene Stelle“ im neuplatonischen System nachweisen lasse, wo Gabirol mit Recht den Willen einschieben zu dürfen glaubte[30]). Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Ansicht richtig ist oder nicht, da ja Gabirol ohnehin nicht unmittelbar aus Plotin schöpfte, weshalb es für uns von untergeordneter Bedeutung ist, ob der Ansatz zur Hypostasirung des Willens sich bereits bei diesem vorfindet. Die Frage liegt vielmehr so, ob Gabirol die Lehre vom Willen in den Quellen, von denen er abhängig ist, fertig vorgefunden, oder selbständig ausgebildet hat. In der That will Munk den Ursprung dieser Lehre in der früher erwähnten Theologie des Aristoteles nachweisen, wobei er sich auf die lateinische Bearbeitung der Theologie beruft, in der vielfach vom „göttlichen Wort“ die Rede ist, welche Bezeichnung auch Gabirol zuweilen für den Willen gebraucht. Allein diese Annahme erweist sich als unbegründet, wenn man den ursprünglichen Text der Theologie vergleicht, in welchem nirgends vom göttlichen Wort als gleichbedeutend mit dem Willen gesprochen wird[31]). Unter diesen Umständen ist besonders

---

28) Munk a. a. O. S. 241.

29) Vgl. den längeren Auszug bei Munk S. 242 ff. aus Šahr. II, 260 (H. II. 90). Manche Aussprüche sind wörtliche Entlehnungen aus Plotin, so z. B. der Satz, dass die Theilseelen Theile der Weltseele sind, wie die Theile der Sonne, die über den Zugängen des Hauses aufgegangen sind, wofür es bei Plotin IV, 3, 4 heisst: *οἷον φωτὸς ἤδη πρὸς τῇ γῇ μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου, ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἧττον.*

30) Joël, S. 9 und 49.

31) Vgl. den Nachweis hierfür bei Guttmann S. 31, A. 2. Ob wir es aber

beachtenswerth die Angabe Falaḳera's, der im Vorworte zu seinem Auszuge aus der „Lebensquelle“ bemerkt, Gabirol folge wahrscheinlich den Anschauungen älterer Philosophen, namentlich denjenigen des Empedokles, der die gleichen Ansichten wie Gabirol über die Zusammensetzung der intelligiblen Welt aus Materie und Form entwickle. An einer anderen Stelle bemerkt er gelegentlich, dass die Lehre vom göttlichen Willen älteren Quellen entlehnt sei[32]. Auf Empedokles verweist auch Josef Ibn Ṣaddiḳ bei einer beiläufigen Erwähnung des göttlichen Willens[33], und schliesslich redet auch Šahr. in seiner Darstellung der Lehre des Empodekles vom göttlichen Willen, der, wie die Weisheit und die Kraft und die anderen Attribute, vom Wesen Gottes nicht zu trennen sei, sondern mit diesem zusammen das Wesen selbst ausmache. Es lässt sich nach alledem annehmen, dass die Lehre vom Willen bei Gabirol nicht etwas völlig Neues ist, wenn auch nach dem kurzen Berichte Šahr.'s, der möglicher Weise obendrein nicht ganz genau ist, sich nicht angeben lässt, wie weit die Uebereinstimmung reicht.

Schliesslich weisen wir noch auf eine bisher nicht beachtete Stelle hin, die gleichfalls darauf hinführt, dass Gabirol seine Lehre älteren Quellen entlehnt hat. In der Darstellung, die Šahr. von der Lehre Mu'ammar's giebt, werden diesem Ansichten zugeschrieben, die bei näherer Prüfung es als sicher erscheinen lassen, dass Mu'ammar den Neuplatonikern folgte, und in der Aeusserung, die

---

überall mit einer Fälschung zu thun haben, wo in der lat. Uebersetz. vom „Wort“ die Rede ist, erscheint uns zweifelhaft. In der von Guttmann angeführten Stelle aus Theol., S. 128 (Uebers. S. 129) wird im Original thatsächlich der Ausdruck كلمة (= λόγος) gebraucht, und auch sonst kommt das Wort in der Theologie häufig vor, namentlich gegen Ende, und zwar in der Bedeutung Begriff oder Kraft, daher ist vielleicht verbum an vielen Stellen bloss eine wörtliche, irreführende Uebersetzung. In Wirklichkeit aber kommt der Wille in der Theologie nirgends vor, und auch nicht das „Wort“ in dieser Bedeutung, mit Ausnahme einer einzigen Stelle am Ende des Buches, wo in Bezug auf die Schöpfung der intelligiblen Welt der Ausdruck إرادة gebraucht wird, aber in einer Weise, dass an den Willen im Sinne Gabirol's gar nicht zu denken ist. Auch der Neuplatoniker Hierokles in seinem Commentar zum aureum carmen der Pythagoreer (Mullach, Fragmenta, S. 419) spricht von einem Alles lenkenden göttlichen Willen (νόμος μὲν ὁ δημιουργὸς νοῦς καὶ ἡ θεία βούλησις ἡ ἀϊδίως προάγουσα τὰ πάντα), und ebenso sagt Hermes Trismegistos, Κλείς, ed. Parthey, S. 86, das Wesen des Ersten sei der Wille, Alles zu sein, und ausserhalb dieses Willens könne nichts sein (ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι), aber es fehlt die Hauptsache, die Hypostasirung des Willens.

[32]) Moreh ha-Moreh, S. 53: ומה שאמר שהחפץ הוא הפועל לכל ובערבי ארא̈דה כן נמצא בספר מקצת חכמי המחקר הקדמונים. Vgl. Guttmann S. 34, A. 1.

[33]) Mikrokosmos, ed. Jellinek, S. 52.

von ihm hinsichtlich des Willens mitgetheilt wird, kann man die charakteristische Bezeichnung wieder finden, deren sich Gabirol hinsichtlich des Willens bedient[34]).

---

[34]) Unter den von Šahr. S. 46 (H. I, S. 67) im Namen Mu'ammar's mitgetheilten Ansichten geht die eine dahin, dass man Gott nicht ein Wissen seiner selbst zuschreiben könne, weil dies dazu führen würde, dass das Wissende und Gewusste Eins sei, und dass es ebenso absurd sei, dass er die Dinge ausser sich wisse. Dasselbe wird von Mu'ammar (Mewakif, ed. Soerensen, p. 341) berichtet. Dass diese Ansicht, wie auch die Begründung, streng Plotinisch ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden, und es ist bloss bemerkenswerth, dass wir bei Mu'ammar die Lehre Plotin's noch in ihrer ganzen ursprünglichen Form antreffen, was später nicht mehr der Fall ist. So wenig wurde diese Lehre später verstanden, dass Šahr. die Richtigkeit der Ueberlieferung anzweifelt mit dem Bemerken, es sei nicht denkbar, dass ein Vernünftiger dergleichen behaupten könne, worauf er dann die angebliche Ansicht Mu'ammar's durch die Behauptung der Philosophen von der Einheit des Denkenden und Gedachten zu widerlegen sucht. Neuplatonisch ist ferner die Behauptung, dass man von Gott nicht sagen könne, er sei ewig, was gleichbedeutend ist mit der Anschauung der Neuplatoniker, Gott sei über der Ewigkeit. Ferner werden von Mu'ammar Ansichten mitgetheilt, die möglicher Weise aus neuplatonischen Quellen geschöpft, wahrscheinlich aber direct aus dem Sophisten Plato's entlehnt sind. So behauptet Mu'ammar, dass die Bewegung von der Ruhe nicht ihrem Wesen nach verschieden sei, sondern durch einen Begriff, der die Verschiedenheit nothwendig mache, und dass ebenso die Verschiedenheit zweier ähnlicher Dinge und ihre Gleichheit und der Gegensatz zweier entgegengesetzten Dinge nur durch einen Begriff da sei. Man erkennt in diesen Worten die fünf Kategorien des Plato: Sein, Bewegung, Ruhe, Identität und Anderssein, und mit der angeführten Aeusserung ist zu vergleichen Soph. 255: ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου. Ferner wird mitgetheilt, Mu'ammar habe behauptet, dass die Accidenzen in jeder Gattung endlos seien, und dass jedes Accidenz, das in einem Träger ist, in ihm nur sein Bestehen habe durch einen Begriff, der das Bestehen nothwendig macht (كل عرض قائم بمحل فانما يقوم به لمعنى اوجب القيام). Diese Ansicht aber, fährt Šahr. fort, führt zur Behauptung einer unendlichen Reihe, und wegen der letzteren Ansicht wurden er und seine Anhänger Anhänger der Ideen genannt. Was nun die erste Behauptung von der Unendlichkeit der Accidenzen betrifft, so wird sie verständlich durch Vergleichung mit Sophist 256: περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν. Hier ist vielleicht auch der Ursprung zu suchen für die bekannte Anschauung der Mutakallim (Moreh I, 73, 4), dass jedem Ding von zwei beliebigen entgegengesetzten Eigenschaften die eine oder die andere zukommen müsse, und dass die Privation ebenso ein Attribut sei wie das Positive. Was die zweite Behauptung betrifft, so wird sie von Haarbrücker falsch wiedergegeben, indem er übersetzt: jedes Accidenz habe sein Bestehen in einem Träger, bestehe aber in ihm nur durch einen Begriff, der das Bestehen nothwendig macht. Hierdurch wird das gerade Gegentheil von dem ausgesagt, was ausgesagt werden soll, denn es ist nichts Anderes gemeint, als dass die Accidenzen — das sind hier die Formen überhaupt — getrennt für sich existiren und dort ihr wahres Sein haben, und dass die an den Dingen existirenden Accidenzen bloss ein Abbild derselben seien. Die sich daran knüpfende Be-

Bevor wir nun zur Darstellung der Psychologie Gabirol's schreiten, müssen wir noch eine Frage erledigen, welche die angeblichen Beziehungen Gabirol's zum liber de anima von Gundisalvi[35]), dem Uebersetzer der „Lebensquelle", betrifft. Munk[36]) hat zuerst die Ansicht ausgesprochen, dass wir in diesem Buche die Uebersetzung einer uns verloren gegangenen Schrift Gabirol's vor uns haben, was namentlich durch den Inhalt des achten Capitels (des siebenten bei Loewenthal), in dem auseinander gesetzt wird, dass alle Dinge ausser Gott aus Materie und Form zusammengesetzt seien, nahe gelegt werde. Auch Steinschneider hält dies nicht für unwahrscheinlich, macht jedoch den Vorbehalt, dass noch eine sachliche Vergleichung zwischen dem Inhalte des Buches de anima und der Philosophie Gabirol's vorgenommen werden müsse, um über diese

---

merkung, dass diese Ansicht zur Annahme einer unendlichen Reihe führt, wird nicht näher begründet, aber gemeint ist wohl etwas Aehnliches, wie bei Aristoteles Metaphysik 991a 29 oder Parmenides 132, wo zu zeigen versucht wird, dass die Annahme, die Dinge seien den Vorbildern durch Theilnahme ähnlich, dazu führen müsse, Ideen von den Ideen zu setzen (οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἴδει ὅμοιον εἶναι. οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος . . . καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον). Schliesslich ist im Zusammenhange auch die Bemerkung, dass die Mu'ammarija Anhänger der Ideen genannt wurden (اصحاب المعانى), nicht ohne Bedeutung, denn desselben Ausdruckes bedient sich Plato's Sophist 248, wo er von den Materialisten zu den Freunden der Ideen (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους) übergeht. Wir kommen nun zu der Anschauung Mu'ammar's über den Willen. Er soll behauptet haben, dass der Wille Gottes in Bezug auf das Ding nicht Gott selber sei und auch nicht die Schöpfung des Dinges und auch nicht das Gebot, und die Verkündigung der Satzung, und er deutete hin auf ein unbekanntes Etwas, das nicht gewusst wird (الارادة من الله تعالى للشى غير الله وغير خلقه للشى وغير الامر والاخبار والحكم فشار الى امر مجهول لا يعرف). Was über das Verhältniss des Willens zur Satzung gesagt wird, hängt wohl mit der Dogmatik des Islam zusammen; die eigenthümliche Stellung aber, die dem Willen zwischen Gott und dem Geschaffenen zugewiesen wird, erinnert, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, an die Lehre vom Willen bei Gabirol. Besonderes Gewicht aber legen wir auf die Schlussworte: und er deute hin auf ein „unbekanntes Etwas", das nicht gewusst wird, die nach unserem Dafürhalten nicht als eine Bemerkung Šahr.'s aufzufassen sind, sondern mit zur Ansicht Mu'ammar's gehören. Das unbekannte Etwas aber ist nichts Anderes, als das Geheimniss des Willens (סוד הרצון), die charakteristische Bezeichnung, der wir bei Gabirol (II, 20 und Königskrone: ישם היסוד והסוד) und Josef Ibn Ṣaddiḳ (S. 52) begegnen.

[35]) Es wurde von Löwenthal herausgegeben unter dem Titel: Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin, 1891.

[36]) a. a. O. S. 170.

Frage entscheiden zu können[37]). Ebenso widmet der Herausgeber des Buches de anima dieser Frage eine ausführliche Besprechung und gelangt zu dem Resultate, dass die ersten sieben Kapitel einer verloren gegangenen Schrift Gabirol's entnommen sind. Wir können uns dieser Ansicht nicht anschliessen, und die Vermuthung Munk's scheint uns recht zweifelhaft zu sein. Abgesehen davon, dass fast gar keine sicheren Anhaltspunkte für die Autorschaft Gabirol's sprechen, lassen sich auch manche Gründe dagegen anführen. Was zunächst den Inhalt des Buches an sich betrifft, so lässt derselbe keineswegs erkennen, dass der Verfasser der Grundschrift ein Neuplatoniker war, vielmehr sind es fast durchwegs Aristotelische Anschauungen, denen wir begegnen. Neuplatonisch sind diese Anschauungen nur insoweit, als die arabischen Aristoteliker überhaupt von neuplatonischen Einflüssen nicht frei sind, nicht aber in dem strengen Sinne, in dem wir den Neuplatonismus durch Gabirol vertreten sehen. Ueberdies wird sich vielmehr durch eine kurze Analyse des Buches und eine Vergleichung mit dem neuplatonischen Standpunkte Gabirol's ergeben, dass einzelne Lehren dem Neuplatonismus geradezu widersprechen. Wir gehen zu diesem Zwecke den Inhalt der einzelnen Kapitel durch, wobei wir uns natürlich auf die Heraushebung der Hauptpunkte beschränken. Es wird sich zeigen, dass sich für das Meiste Parallelen bei dem Aristoteliker Ibn Sina nachweisen lassen[38]), und dass manche Anschauungen mit denen der Neuplatoniker nicht übereinstimmen. In der Einleitung (S. 79) wird die Wichtigkeit der Psychologie hervorgehoben. Darauf, dass Gabirol in ähnlicher Weise von der Wichtigkeit der Psychologie redet, ist selbstverständlich kein Gewicht zu legen, wie der Herausgeber selber (S. 30) bemerkt, da derselbe Gedanke auch anderwärts häufig wiederkehrt. Wir bemerken bloss, dass Ibn Sina in ähnlicher Weise die Wichtigkeit der Psychologie begründet (ZDMG 29, S. 340). Capitel 1 (S. 81) wird als erste Frage hingestellt, ob die Seele ist oder nicht, womit die Aeusserung J. S.'s daselbst (S. 342) zu vergleichen ist, wonach derjenige, der einen Gegenstand zu beschreiben unternimmt, ohne vorher festgestellt zu haben, ob er existirt, von der Methode der richtigen Darstellung abweicht. Die Bemerkung, dass es Leute giebt, welche die Existenz der Seele leugnen, weil sie nur an das glauben, was sie mit den Sinnen wahrnehmen,

[37]) Hebr. Uebersetzungen, S. 17 u. 21.

[38]) Dass der Hauptinhalt des liber de anima mit der Psychologie Ibn Sina's übereinstimme, wird bereits von Guttm. S. 16 bemerkt, wir hielten es jedoch für angemessen, dies im Einzelnen nachzuweisen.

findet sich auch bei Ibn S. (Išarat, ed. Forget, S. 130). Der Beweis für die Existenz der Seele, hergeleitet aus der Wahrnehmung und Bewegung, ist auch den Aristotelikern geläufig (vgl. beispielsweise Ibn S. a. a. O. S. 342 und Emunah Ramah, ed. Weil, S. 20). Die Beweisführung schliesst mit den Worten: Alles, was beseelt ist, wird von einem Andern beseelt, man nenne dieses Andere Seele oder wie man will. Auch diese Redewendung findet sich bei J. S. und Anderen[39]). Es wird hierauf die Frage aufgeworfen, ob die Seele, indem sie den Körper bewege, sich selbst bewege. Für die hierauf folgende Auseinandersetzung, die von den vier Arten der Bewegung ausgeht, kann Aristoteles als Quelle angesehen werden[40]). Bei Aristoteles ist der Beweis durch die vorausgeschickte

---

[39]) Vgl. Išarat p. 121: لك ان تسميه النفس, d. i.: es steht dir frei, dies Prinzip Seele zu nennen, ebenso Emunah r. S. 20: ואתה אם לא ישר בעיניך זה השם תשים לו איזה שם שתרצה כי אין קפידא אצלינו בשמות. In Bezug auf die eben angeführte Stelle aus Em. r. verweist Steinschneider a. a. O. S. 990 auf Canon Fen. 1, Doctr. 6, cap. 5. Dort jedoch wird diese Redensart in einem anderen Zusammenhange gebraucht und ist gerade bei Ibn S. eine Entlehnung, während sie von Ibn Daud in dem Zusammenhange angewendet wird, in dem sie zuerst gebraucht wurde, und zwar ist Plotin als Quelle anzusehen. In seiner Polemik gegen die materialistischen Ansichten der Stoiker bemerkt er (IV, 7, 3), dass ein seelisches Prinzip nothwendig sei, welches den Körper zusammenhalte. Ja, nicht einmal die Materie, sagt er, würde sein, und dieses All würde sich auflösen, wenn es Jemand der zusammenhaltenden Kraft des Körpers anvertrauen und diesem die Stelle der Seele dem Namen nach (μέχρι τῶν ὀνομάτων) anweisen wollte. Das heisst: es kommt darauf an, was man als dieses zusammenhaltende Prinzip betrachtet; wollte Jemand den Körper als solches setzen und diesem den Namen Seele beilegen, so ist nichts damit gewonnen, weil es auf den Namen nicht ankommt. Daraus wird bei Ibn S. und bei Ibn Daud: es muss ein unkörperliches Prinzip angenommen werden; welchen Namen man demselben beilegt, ist gleichgiltig. Ueberhaupt ist es eine speciell Plotin geläufige Redewendung, dass man sich an die Sache und nicht an den Namen zu halten habe, und in ähnlicher Weise sagt er im folgenden Capitel: wenn die Stoiker, weil nicht jedes Pneuma Seele sei, vom Seelenpneuma sagen, es sei ein Pneuma von bestimmter Beschaffenheit (πνεῦμα πως ἔχον), so ist zu fragen, was sie sich unter dem Worte „irgend wie beschaffen“ denken. Entweder gehört diese Beschaffenheit zum Seienden, dann haben sie selbst etwas Immaterielles zugegeben, wenn aber nicht, dann giebt es bloss ein Pneuma und das „irgendwie“ ist blosser Name (τὸ δὲ πως ἔχον ὄνομα), vgl. IV, 8, 9: οὐ δεῖ πρὸς τὸ ὄνομα ἵστασθαι. Den Uebergang zu den jüdisch-arabischen Aristotelikern zeigt die Theologie an, welche S. 127 (Uebers. S. 128) die zuerst genannte Stelle in etwas sonderbarer Weise folgendermassen wiedergiebt: Sagt nun Jemand, wir setzen nicht die Welt in ihrer Gesammtheit nur als Körper, sondern wir setzen sie als mit Leben und Seele begabt, aber nur dem Namen nach, so antworten wir, auf den Namen kommt es nicht an u. s. w. Vgl. Al-Gazzali, Tahafut, p. 11 ولا مشاحة في الاسماء; Cusari II, 7 u. V, 10 (S. 307 ed. Hirschfeld); Ibn Ezra Kohelet 7, 3.

[40]) Vgl. de anima S. 406a 12: τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν . . . . Mit den

Bemerkung, dass alle Arten der Bewegung auf die räumliche zurückgehen[41]), vereinfacht, und es wird daraus, dass die räumliche Bewegung der Seele nicht zukommt, geschlossen, dass auch die anderen von ihr zu verneinen sind. Diese ganze Auseinandersetzung und das Resultat, dass die Seele ruhend bewege, ist nicht neuplatonisch und widerspricht sowohl der Platonischen Definition, wonach die Seele die sich selbst bewegende Substanz sei, als auch der Aeusserung Gabirols, dass Alles, was sich selber nicht bewegen könne, auch nicht im Stande sei, Anderes zu bewegen[42]). Gerade auf die Widerlegung dieses Satzes sind die Ausführungen bei Aristoteles gerichtet. Das zweite Capitel, das vom Wesen der Seele handelt, lässt deutlich erkennen, in welcher Weise Gundisalvi bei seiner Compilationsarbeit verfuhr. Es diente ihm für dieses Capitel als Quelle Costa ben Luca und J. S.[43]). Der Inhalt von Capitel 3, 4, 5 steht entschieden

---

Worten: Sed quia aliquando gaudet et aliquando tristatur (S. 86) wird die Frage von einem neuen Gesichtspunkt aufgenommen, womit Arist. de anima 408a 34: εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἄν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης . . . zu vergleichen ist.

[41]) de anima 406a 12: πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ.

[42]) B. III, 7 S. 92: et omne, quod non potest se movere, non potest movere aliud. An das Ergebniss, dass die Seele unbewegt bewege, schliesst im Buche de anima sich die Erörterung, dass auf fünffache Weise etwas von einem Unbewegten bewegt werden könne, womit Costa ben Luca, de differentia spiritus et animae S. 133 zu vergleichen ist. Die Bemerkung Löwenthal's S. 87, A. 1 erscheint uns nicht zutreffend, da die Erörterungen im Anfange und am Schluss auseinander zu halten sind, weil es sich in dem einen Falle um die verschiedenen Arten der Bewegung, in dem anderen um die verschiedenen Ursachen derselben handelt.

[43]) Auf Costa ben Luca weist bereits Steinschneider a. a. O. S. 23 hin, doch ist nicht das Ganze diesem entlehnt, die zweite Quelle Gundisalvi's war wahrscheinlich Ibn Sina. Von den Beweisen für die Substantialität der Seele findet sich bloss der eine: Quicquid recipit contraria, cum sit idem et unum numero substantia est, auch bei Costa ben Luca S. 131. Die Beweise für die Unkörperlichkeit der Seele, beginnend mit den Worten: „ponamus aliquem hominem“ . . . . bis: „quare anima non est virtus corporalis“ hat auch Ibn Sina. Das Beispiel eines in der Luft geborenen Menschen gebraucht er Išarat S. 119, der Rest findet sich ZDMG 29, S. 365, vgl. auch Gazzali, Tahafut, S. 74 ff. Mit den Worten: Item quod anima non est corpus sic probatur kehrt Gundisalvi wieder zu Costa ben Luca zurück, und es werden die dort gegebenen Beweise zum Theil angeführt. Aus der Auseinandersetzung über die Definition des Aristoteles, zu der im Allgemeinen sowohl Costa ben Luca S. 134—137, wie Ibn Sina a. a. O. S. 344–46 zu vergleichen ist, heben wir besonders hervor die Bemerkung: dicens ergo viventis potentialiter ostendit id tantum corpus per animam perfici, quod ante animam habuit potentiam vificari, quod paene idem significat instrumentale, scilicet cui possibile uti actibus vitae. Diese Erklärung, die auch Ibn S. und Costa b. L. geben, geht zurück auf Themistius, der in seiner Paraphrase zu de anima, ed. Spengel, II, p. 74 sagt: ἐξήγησιν οὖν τὸ ὀργανικὸν νομιστέον τοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, καὶ οὐχ ὡς ἄλλο μὲν τούτου, ἄλλο δὲ ἐκείνου σημαίνοντος. Auch mit dem Absatz (S. 86): cum autem

im Widerspruche mit den Anschauungen der Neuplatoniker. Nicht bloss wird im Buche de anima die Ewigkeit der Seele geleugnet, sondern es wird auch die Präexistenz der Seele in Abrede gestellt und die gleichzeitige Schöpfung der Seele und des Körpers behauptet. Von neuplatonischem Standpunkte aus kann von einer zeitlichen Schöpfung der Seele nicht gesprochen werden. Es kann daher der Verfasser der Grundschrift kein Neuplatoniker von der Richtung Plotin's sein, und ebensowenig kann Gabirol in Betracht kommen, da dieser ausdrücklich die Praexistenz der Seele lehrt, weil er sich der Platonischen Lehre von der Wiedererinnerung anschliesst. Ebenso verhält es sich mit der Behauptung von der Vielheit der Seelen. Für die Araber gilt Plato als Vertreter der Lehre von der Einheit der Seelen, während Ibn S. als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht gilt[44]). Als neuplatonisch erweist sich demnach nur der Inhalt des siebenten Capitels, in dem auseinandergesetzt wird, dass auch die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Es lässt sich daher nur behaupten, dass Gundisalvi vielleicht die eine oder andere Anschauung von Gabirol entlehnt habe; davon jedoch, dass den ersten sieben Capiteln eine verloren gegangene Schrift Gabirol's zu Grunde liege, kann, soweit aus dem Inhalt geschlossen werden soll, nicht die Rede sein. Ob Gabirol überhaupt eine Schrift über die Seele verfasst hat, erscheint zweifelhaft, da er auf eine solche Schrift im

---

quattuor sunt . . . . bis zu Ende stimmt fast wörtlich überein Emuna r. S. 23: וזה שהעצם יאמר על ד׳ דברים . . ., und Ibn Daud folgt bekanntlich zumeist den Fusstapfen Ibn S.'s, so dass wir auch hier auf diesen als Quelle zurückgeführt werden.

44) Vgl. Al-Gazzali a. a. O. S. 10: (nämlich von der Vielheit der Seelen) وهذا الراى فى النفوس هى الذى اختاره ابن سينا ولعلّه مذهب ارسطاطاليس فان قيل فالصحيح راى افلاطن وهو ان النفس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم فى الابدان . . . Danach ist die Aeusserung Ibn S.'s in der Gabirol fälschlich zugeschriebenen Abhandlung über die Seele bei Edelmann, חמדה גנוזה, S. 2 aufzufassen. Die Vielheit der Seelen, meint Ibn S., schliesst die Präexistenz aus, denn wären die Seelen präexistirend, so müssten sie eine Einheit bilden, da Dinge gleicher Art der Zahl nach nur verschieden sein können durch die Materie, nicht aber durch die Form, die Seelen aber blosse Form sind. Anders Guttmann S. 16, A. 1, vgl. auch תורות הנפש, S. 5 und Mehren, Traités mystiques III, S. 57, wo es den Anschein haben könnte, als wäre Ibn S. mit sich selber nicht einig, ob er der Aristotelischen oder der Platinischen Anschauung den Vorzug geben solle. Wahrscheinlich ist aber die fragliche Stelle ein späterer Zusatz. Was die eben erwähnte Abhandlung bei Edelmann betrifft, so gehört sie schon darum nicht Gabirol an, weil in ihr die gleichzeitige Entstehung von Seele und Körper und die Vielheit der Seelen gelehrt wird.

Anfange der „Lebensquelle“, wo dazu Gelegenheit geboten war, nicht hinweist, während er seine anderen verloren gegangenen Schriften bei Gelegenheit wohl erwähnt.

Die nun folgende Darstellung beruht hauptsächlich auf den von Gabirol in seinem Hauptwerke entwickelten Ansichten, die wir durch Aeusserungen aus seinen sonstigen Schriften[44a]) ergänzen.

---

2. Kapitel.

Wichtigkeit der Psychologie. Existenz und Wesen der Seele.

Gabirol, dem ein Späterer hervorragende Kenntniss in der Seelenlehre nachrühmt[45]), betont gleich in den einleitenden Sätzen zur „Lebensquelle“ die Wichtigkeit der Psychologie für die Wissenschaft im Allgemeinen. Die Erkenntniss, als die Thätigkeit des besten Theiles im Menschen, ist als die eigentliche Aufgabe des Menschen anzusehen[46]); das nächste Object der Erkenntniss aber ist der Mensch sich selber, damit er durch die Erkenntniss seiner selbst zur Erkenntniss der Dinge, die nicht seine Wesenheit sind, gelange, sie umfasse und seiner Kraft unterwerfe[47]). Dieser Gedanke wird dann noch spezieller ausgeführt,

---

[44a]) Ueber diese, sowie überhaupt zur Litteratur über Gabirol vgl Steinschneider a. a. O. S. 379 ff. und Guttmann S. 71 ff.

[45]) Vgl. die Aeusserung Ibn Ezra's in אוצר נחמד II, S. 218: ולא מצאתי לאחד הגדולים זה הסוד רק לר׳ שלמה בן גבירול שהיה חכם גדול בסוד הנפש. Die Bemerkung Kaufmann's in den während des Druckes dieser Arbeit erschienenen Studien über Salomo Ibn Gabirol, S. 67 hat uns nicht veranlasst, von der gewöhnlichen Auffassung abzuweichen, wonach unter סוד הנפש die Psychologie zu verstehen ist, und nicht, wie Kaufmann will, Geheimnisse überhaupt. Mit seiner Allegorese hängt diese Eigenthümlichkeit Gabirol's insofern zusammen, als die von ihm angeführten Allegorien thatsächlich zumeist von psychologischen Anschauungen ausgehen.

[46]) I, 1 (B. I, 2, S. 4): ומאחר שהיה החלק היודע מחלקי האדם הוא הנכבד שבחלקיו ע״כ מה שצריך לו שיבקש הוא הידיעה, womit Joël S. 10 Plotin I, 7, 1 vergleicht. Mose Ibn Ezra bedient sich unserer Stelle Zion II, S. 121, worauf Guttmann S. 66, A. 2 verweist, wobei zu bemerken ist, dass es nach dem arabischen Original, welches Monatsschrift 1899, S. 135 mitgetheilt ist, אלגז אלעאלי anstatt חלק היודע heisst. Vgl. auch Aristoteles, Nik. Eth. 1098a 15 u. 1177a 12.

[47]) Das.: ומה שצריך שיבקש אותן מהידיעה הוא הידיעה בעצמו כדי שידע בו הדברים שאינם עצמו כי עצמו מקיף בדברים ומפלש בהם והיו הדברים נופלים תחת כחותיו. Es ist der neuplatonische Gedanke, wonach die Seele, weil sie in der Mitte zwischen der intelligiblen und sinnlichen Welt steht, der natürliche Ausgangspunkt für die Erkenntniss der Dinge über und unter ihr ist. So Plotin, IV, 3, 1: περὶ τίνος γὰρ

und die Betrachtung der Seele, ihrer Kräfte, Accidenzen, Eigenthümlichkeiten und Beziehungen nach vorangegangener Beschäftigung mit der Logik als das geeignetste und zweckdienlichste Vorstudium empfohlen für Jeden, der sich mit der Metaphysik, der Wissenschaft vom Seienden, befassen will[48]). Als Grund wird angegeben, dass ja die Seele das Organ ist, wodurch wir erkennen, und sozusagen das Substrat aller Wissenschaft ist, daher vor Allem erkannt sein will[49]). Ferner erkennen wir durch die Beschäftigung mit der

---

ἄν τις μᾶλλον τὸ πολὺ λέγων καὶ σκοπούμενος εὐλόγως ἂν διατρίβοι ἢ περὶ ταύτης (scil. *ψυχῆς*); *διά τε πολλὰ καὶ ἄλλα, καὶ ὅτι ἐπ' ἄμφω τὴν γνῶσιν δίδωσιν ὧν τε ἀρχή ἐστι καὶ ἀφ' ὧν ἐστι.* Die Bemerkung Joël's S. 11, dass zwar Plotin von der Weltseele, Gabirol jedoch von der Einzelseele rede, dies aber keinen Unterschied ausmache, weil die Weltseele nur eine analoge Erweiterung der Einzelseele sei, ist nicht ganz zutreffend, da auch Plotin keineswegs speziell an die Weltseele denkt, sondern, wie sich aus der weiteren Begründung der Wichtigkeit der Psychologie durch das Gebot: „Erkenne dich selbst" deutlich ergiebt, von der Seele ganz allgemein, ohne jede Unterscheidung redet. Die letztere Begründung findet sich übrigens auch bei Alexander von Aphrodisias, de anima, Anfang, und Alcibiades I, 131 sagt Sokrates: *ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν.* Vgl. auch Dieterici, Anthropologie, S. 46, worauf Guttm. S. 67, A. 1 verweist, und Ibn Sina, Psychologie a. a. O. S. 341, der sich gleichfalls auf den Ausspruch: „Erkenne Dich selbst" beruft. Man kann hierbei wahrnehmen, welche verschiedene Wandlungen dieser Ausspruch durchgemacht hat. Ursprünglich im ethischen Sinne gemeint, war er jedoch geeignet, indirect zu psychologischen Betrachtungen zu veranlassen, vgl. Siebeck, Gesch. d. Psych. I, S. 164. Später verstand man darunter direct eine Aufforderung zur Betrachtung der Seele; in der Anthropologie der lauteren Brüder a. a. O. wiederum wird unter dem Selbst des Menschen nicht bloss die Seele, sondern auch der Körper verstanden. Unter dem „Haupt der Philosophen", welchem Ibn Sina a. a. O. die Acusserung zuschreibt: „Wer seine Seele nicht zu erkennen vermag, ist auch nicht im Stande, seinen Schöpfer zu erkennen", ist vielleicht Sokrates gemeint, von dem bekannt war, dass er in seinen Gesprächen auf die Wichtigkeit der Selbsterkenntniss hinzuweisen pflegte. Die mitgetheilte Aeusserung ist demnach vielleicht bloss eine durch ungenaue Ueberlieferung entstandene Umkehrung des ihm Alcibiades I, 133 beigelegten Satzes: „Wer Gott und die Weisheit erkennt, erkennt auf diese Weise sich am besten". Beachtenswerth ist die Bemerkung, die Albalag החלוץ VI, S. 166 zu dem Ausspruche דע נפשך ותדע בוראך macht.

48) I, 4 (B. I, 8, S. 10): והגון שבדברים בשיתחילו בתחלה לעיין בו אחר ידיעת מלאכת המופת ומה שתועלתו יותר גדולה העיון בעצם הנפש וכחותיה ומקריה וכל מה שישיגיה וידבק בה. Zwischen vorbereitenden und eigentlichen Wissenschaften unterscheidet Gabirol auch in seiner Ethik (ed. Lyck) S. 12 und nennt die ersteren מוסריות und die letzteren תמיות.

49) Das.: מפני היות הנפש היא המונחת לידיעות ומשנת לכל הדברים בכחותיה המפלשים בכל. Schärfer und präciser drückt diesen Gedanken Plotin an der angeführten Stelle IV, 3, 1 aus: *ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλόμενοι δικαίως ἂν τὸ ζητοῦν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο ζητοῖμεν*, womit V, 1, 1 zu vergleichen ist: *τὸ γὰρ*

Psychologie die Einfachheit, Unvergänglichkeit und umfassende Natur der Seele und wir werden von Staunen erfüllt über ihre Wesenheit, die in einem gewissen Sinne alle Dinge trägt. Wir werden gewahr, dass wir von den seienden Dingen soviel umfassen, als wir erkannt, und dass die von uns erkannten Dinge in einem gewissen Sinne in uns selbst subsistiren. Mit einer den Augenblick überragenden Schnelligkeit umspannen wir das Universum, was wir nur darum vermögen, weil die Seele eine feine und starke Substanz ist, welche alle Dinge trägt und durchdringt[50]).

Was aber berechtigt uns, von der Seele zu reden, verbürgt uns die Gewissheit ihrer Existenz? Diese Frage ist es, die wir im Sinne Gabirol's[51]) vor Allem aufwerfen müssen, ehe wir über ihr Wesen

---

ζητοῦν ἐστι ψυχή, καὶ τί ὂν ζητεῖ γνωστέον αὐτῇ. ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ, εἰ δύναμιν ἔχει τὰ τοιαῦτα ζητεῖν, καὶ εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει. οἷον ἰδεῖν καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν.

50) Das.: ובשתעיין בחכמת הנפש תדע מעלתה והשארותה והקפתה בדברים עד שתתמה מעצמה כי תראהו נושא לכל הדברים ואע״פ שזה על צד מהצדדים ואז תרגיש כי עצמך מקיף בכל מה שתדע אותו מהדברים הנמצאים והדברים הנמצאים שידעת אותם קמים בעצמך על צד מהצדדים (ואז תרגיש עצמך מקיף בכל מה שתדע אותו) ותראה עצמך מקיף בכל העולם במהירות יותר מהרף עין ולא היית עושה זה לולא שהנפש עצם דק וחזק מפלש לכל הדברים ושהוא משכן לכל הדברים. Das Schwerfällige in der Darstellung dieses Stückes, das aus Fragen und Antworten des Schülers und Meisters zusammengesetzt ist, — Guttm. S. 72, A. 2 — schwindet, wenn man die von uns eingeklammerten Worte streicht, die wahrscheinlich nur eine irrthümliche Wiederholung des Passus nach dem ersten מהצדדים und aus Versehen stehen geblieben sind. Die Bezeichnung חכמת הנפש für Psychologie kommt nach Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert, S. 55, A. 5 zum ersten Male im Josippon vor. Zum Gedanken ist Plotin an der letztangeführten Stelle zu vergleichen, wo bemerkt wird, es gebe einen doppelten Weg, um die Seele, welche über die Dinge dieser Welt ihres Ursprunges vergisst, zu Gott zurückzuführen. Der eine besteht darin, dass man der Seele den Unwerth der vergänglichen Dinge zeige, die sie mehr bewundert, als sich selbst; der andere darin, dass man sie an ihre eigene Würde und ihre erhabene Natur erinnere. Was das Vorwort Falakera's zu seinem ס׳ הנפש betrifft, auf welches Guttm. hier (S. 72, A. 1) verweist, so ist dasselbe aus Aristoteles, de anima, Anfang, und aus der Einleitung der bereits mehrfach erwähnten Psychologie Ibn Sina's zusammengesetzt. Der Anfang bis וחכמת הנפש מעולה משניהם יחדיו stammt aus Aristoteles, der Schluss aus Ibn S. Daraus erklärt sich die Anführung des Satzes: ואמרו כי ראשית המעלות שנים אהבת החכמה באמונות ובחירת הזך מהמעשים בכוונות, der gar nicht in den Zusammenhang passt, bei Ibn S. aber (رأس الفضائل اثنان حب الحكمة فى العقائد وايثار الزكى من الاعمال فى المقاصد) in richtiger Verbindung steht. Der von Ibn S. als Ausspruch des Koran angeführte Satz wird von F. allgemein angeführt: ואמרו כי התועים שכחו האלקית והשכיחו (lies והשכיחם) נפשותיהם.

51) Die vier Fragen, die jeder Untersuchung in der Regel zu Grunde liegen, sind die Fragen nach dem Sein, nach dem Wesen, nach der Beschaffenheit und dem Warum (F. V, 30; B. V, 24, S. 301). Das Schema stammt von Aristoteles,

und ihre Grundeigenschaften irgend welche Untersuchungen anstellen. Da aber Gabirol in seinen Beweisen für die Existenz der intelligiblen Prinzipien im dritten Traktat der „Lebensquelle“ hauptsächlich die universellen Substanzen, die Weltseele und den Weltgeist, in ihrer Bedeutung als metaphysische Prinzipien im Auge hat, so können wir für unseren Zweck lediglich das Wesentlichste aus dem letzten analytischen Beweis[52]) Gabirol's herausheben, weil dieser Beweis den Weg von unten nach oben nimmt und zunächst die Existenz der partikulären Substanzen, der individuellen Seele und des individuellen Intellekts, erschliesst und von hier aus zu den universellen aufsteigt. Abgesehen von kleinen Verschiedenheiten erkennt man in den Grundzügen dieses Beweises das nämliche Verfahren, das auch die jüdischen und arabischen Aristoteliker einschlagen, um die Existenz der Seele darzuthun[53]). In Kürze lässt sich dieser Beweis dahin zusammenfassen: die Mannigfaltigkeit der Be-

---

Analytica post., 89b 24 (vgl. Munk S. 110, A. 3) und findet sich auch Plotin, IV, 8, 11. Im Uebrigen bezieht sich die Bemerkung Gabirol's an Ort und Stelle auf die Weltseele. Ein Schema von neun Fragen wird erwähnt Lautere Brüder (ed. Diet.), S. 242. Es ist daher nicht richtig, wenn Kaufmann (Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, S. 35, A. 1) bemerkt, Gabirol spiele auch in der „Königskrone“ auf die vier Fragen an, nur dass er anstatt des מה, das Wo (אין) als auf Gott unanwendbar darstelle, und dasselbe sei der Fall bei Josef Ibn Ṣaddiḳ, der wiederum statt des למה das Wann (באיזה זמן) einschiebe. Gabirol und Josef Ibn Ṣaddiḳ haben vielmehr an diesen Stellen das Schema der neun Fragen vor Augen, das sich hauptsächlich an die Kategorien anlehnt. Vgl. auch oben S. 97.

52) Es ist der Beweis secundum ordinem resolutionis, wie Gabirol sich ausdrückt; er beginnt B. IV, 43, S. 175.

53) Vgl. Ibn S. a. a. O. S. 342 und Ibn Daud, Emunah r., S. 20. In dem Beweise für die Existenz der Seele gehen beide von demselben Gedanken wie Gabirol aus, dass nämlich die Körperlichkeit nicht Ursache der Bewegung sein könne, da alle Körper in der Körperlichkeit einander gleich sind, hinsichtlich der Bewegung aber sich unterscheiden, das aber, was zwei Dingen gemeinsam ist, nicht zugleich Ursache ihrer Verschiedenheit sein kann. Nur ist der Beweis bei Gabirol etwas weitläufiger angelegt, weil Gabirol auch die natürliche Bewegung der Elemente mit in den Kreis seiner Betrachtung zieht. Ferner ist es für Gabirol bemerkenswerth, dass er alle Thätigkeiten der Seele unter dem Begriff der Bewegung zusammenfasst, vgl. die Bemerkung des Aristoteles, de anima 404b 27, wonach Einige bei der Erklärung vom Wesen der Seele hauptsächlich von der Fähigkeit derselben, den Körper zu bewegen, Andere von ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen, eine dritte Klasse schliesslich von beiden Momenten zugleich ausging. Da Gabirol den Ausdruck „Bewegung“ nicht im engeren Sinne nimmt, sondern die Erkenntnissthätigkeit der Seele darunter mitversteht, so ist er natürlich nicht der von Aristoteles genannten ersten Klasse beizuzählen. Doch lässt sich in der ganzen Darstellung des Gabirol bereits die Hinneigung zur Platonischen Auffassung vom Wesen der Seele als der sich selbst bewegenden Substanz erkennen.

wegung, die wir in der Körperwelt wahrnehmen, — eine Mannigfaltigkeit, der wir schon in der verschiedenen Bewegung der Elemente begegnen[54]), — schliesst es aus, dass wir den Körper selbst als Ursache der Bewegung ansehen, weil in diesem Falle alle Körper gleiche Bewegung haben müssten. Der Körper ist demnach an sich ruhend und keinerlei Bewegung fähig, diese wird ihm vielmehr von einer über der Körperlichkeit hinausliegenden Ursache mitgetheilt. Eine ins Einzelne gehende Scheidung und Sonderung der verschiedenen Formen der Bewegung nach dem Grade ihrer Vollkommenheit nöthigt uns daher, ebenso viele intelligible Prinzipien als deren Ursache zu setzen, und wir gelangen auf diesem Wege zur Annahme eines höchsten Erkenntnissvermögens im Menschen, des Geistes nämlich, und einer in drei Stufen geordneten Seele, denen analog wir einen universellen Geist und eine gleichfalls in drei Stufen geordnete universelle Seele statuiren müssen, da ja der partikuläre Geist und ebenso die Theilseelen nur Ausflüsse der Allseele und des Allgeistes sind und diesen ihr Wesen und ihr Sein verdanken[55]).

Schon der bisherige Verlauf unserer Darstellung und namentlich die letztere Bemerkung lassen erkennen, in welch engem Zu-

---

[54]) Gabirol geht von der Bewegung der Elemente aus, die er wegen ihrer Verschiedenheit als Wirkung der letzten intelligiblen Substanz, der Natur, erklärt. Die Existenz dieser Substanz, fährt er fort, lässt sich noch auf andere Weise darthun, durch die Beobachtung nämlich, dass im zusammengesetzten Körper die disparaten Theile zu einer continuirlichen Einheit verbunden und durch eine fortdauernde gegenseitige Anziehung zusammengehalten werden, worin sich gleichfalls die Wirksamkeit der Natur offenbart. In Bezug auf das letzte Argument, bei dem es sich um eine Thatache handelt, in der die Stoiker nicht eine Wirkung der Natur, sondern einer ἑκτικὴ δύναμις sehen wollten, ist Plotin IV, 7, 3 zu vergleichen: ἐπεὶ οὐδ᾽ ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης· ῥεῖ γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτοῦ ἡ φύσις, ... μᾶλλον δὲ οὐδ᾽ ἂν γένοιτο, ἀλλὰ στήσεται ἐν ὕλῃ τὰ πάντα. Auf die Frage des Schülers, warum nicht die verschiedene Bewegung den verschiedenen Qualitäten zugeschrieben wird, lautet die Antwort: postquam qualitates opus habent motore, scias ex hoc, quod non sunt agentes per se ipsas. Zu dieser Antwort wie zum ganzen Inhalt des Beweises sind lautere Brüder, S. 28 zu vergleichen, welche zusammenfassend sagen: اعلم ان الحكماء الذين عرفوا هذه الجواهر الروحانية انما وصلوا الى معرفتها بعد اعتبارهم حالات الجسم والاعراض التي تحله وذلك ان الجسم من حيث هو جسم ليس بفاعل ولا متحرك بل هيولى منفعل قابل للصور وكذلك الاعراض التي تحل الاجسام لا فعل لها لانها انقص حالا من اجسم اذ كان لا وجود لها الا بتوسط الجسم.

[55]) B. III, 45, S. 181.

sammenhange die Anschauungen Gabirol's über die Menschenseele und den Menschengeist mit seiner metaphysischen Auffassung über die Weltseele und den Weltgeist stehen. In der That sind ja auch diese beiden nichts Anderes, als die im Menschen wirkenden intelligiblen Prinzipien in ihrer Erweiterung zu kosmischen Substanzen[56]), und wenn Gabirol, wie wir eben gehört, die Behauptung ausspricht, dass der partielle Geist und die partielle Seele dem Weltgeist und der Weltseele ihre Existenz verdanken, so könnten wir von unserem Standpunkte aus in einem anderen Sinne sagen, dass es sich umgekehrt verhält. Dass bei Gabirol in noch höherem Grade als bei Plotin die Weltseele nur eine Analogie der Menschenseele sei, erhellt schon daraus, dass er in der ersteren wie in der letzteren drei Stufen unterscheidet[57]). Um uns daher den Weg zur folgenden Darstellung zu bahnen, erscheint es thunlich, dass wir in Kürze die Auffassung Gabirol's über die Weltseele und den Weltgeist zusammenfassen. Im Allgemeinen deckt sich diese mit der Anschauung Plotin's. Wie Letzterer nimmt Gabirol zwischen der ersten absoluten Einheit und der Substanz der Kategorien eine Reihe von Mittelwesen an, aus denen als die letzte Emanation die sinnliche Welt hervorgegangen ist. Zu diesen Mittelwesen gehört nach Gabirol die Weltseele und der Weltgeist, aus denen die Formen der sinnlichen Welt emanirt sind[58]), jedoch ist die Existenz dieser Formen in der sinnlichen Welt verschieden von ihrer Existenz in der intelligiblen, indem sie hier geeint sich vorfinden, dort aber getrennt, und in ihrem räumlichen Auseinandersein zur Erscheinung kommen[59]).

---

[56]) Vgl. die bereits angeführte Bemerkung Joël's S. 11 und Seyerlein, Festrede, S. 20.

[57]) In diesem Punkte weicht Gabirol von Plotin ab, der eine doppelte Weltseele annimmt, eine höhere und niedere, von denen er die letztere zuweilen auch Natur nennt, vgl. Zeller (3) 3, 2, S. 539. Die Natur ist auch bei Gabirol vertreten, ausserdem aber unterscheidet auch er in der Weltseele drei Stufen, wie in der Einzelseele, wodurch der Parallelismus um so mehr zum Vorschein kommt. Hingegen stimmt mit der Darstellung Gabirol's die Ansicht des Pseudo-Empedokles, Sahr. S. 262 (H. II, 93), überein.

[58]) IV, 24 (B. IV, 16, S. 247): והעולם הגשמי המורכב דמיון לעולם הרוחני הפשוט .... ואע״כ יתחייב שיהיו הצורות השפלות משולחות מהצורות העליונות וכו׳ und sonst.

[59]) IV, 27 (B. IV, 16, S. 249): וכל הצורות השפלות נמצאות בצורות העליונית u. III, 20 (B. III, 23, S. 133): (die intelligiblen) שאותן הצורות מציאות יותר פשוט ויותר דק אינן במקום ואלו במקום ואותן הצורות מתאחדות בהתאחד העצם הרוחני ואלו מפורקות לפירוק העצם הגשמי. Ebenso Lautere Brüder, S. 219: واعلم ان النفس الكلية هي صورة فيها جميع صور العالم كما ان الجسم الكلي شكل فيه جميع الاشكال غير ان الصور في ذات النفس لا تتزاحم لانها جوهرة روحانية

Der gleiche Unterschied gewissermassen gilt für die Weltseele und den Weltgeist in ihrem Verhältniss zu einander. Die Formen, welche in der Weltseele existiren, haben ein höheres, einfacheres Sein im Weltgeist, in dem die Vielheit mehr von der Einheit umschlossen ist[60]). Da die sichtbare Welt nur ein Abbild der intelligiblen ist, und Alles, was sich in jener vorfindet, auch in dieser angenommen werden muss, so ist der Unterschied zwischen Stoff und Form, dem wir in der sinnlichen Welt begegnen, auch auf die intelligible Welt auszudehnen, so dass Stoff und Form als die Wesensmomente alles geschaffenen Seins anzusehen sind[61]). Jedoch dürfen wir unter der Form der Seele nicht eine partielle Form verstehen, da eine solche die Seele daran hindern würde, alle Formen in sich aufzunehmen, vielmehr müssen wir uns darunter eine Form denken, die vermöge ihres universellen Charakters die Seele geeignet macht, alle Formen in sich aufzunehmen[62]). Dies gilt in noch höherem Grade vom Intellekt, von dem Gabirol sagt, dass demselben nach der übereinstimmenden Ansicht der Philosophen keine singuläre, sondern eine universelle Form zukomme, welche alle Formen in sich schliesst[63]).

لطيفة حية عالمة فعالة فاما اجسم الاعلى شكل فيه جميع الاشكال تتزاحم فيه وتتزاحم من اجل انه جوهر جسماني كثيف غليظ ميت جاهل منفعل. Den Ausdrücken تتزاحم وتتزاحم entspricht bei Gabirol II, 2, 6 (B. II, 21, S. 61) ונוספו [nämlich האחדיות] והתדחקו ביסוד הנושא אותם.

60) B. III, 24, S. 134: formae sensibiles quae sunt in substantia composita, sunt in anima simpliciter . . . . similiter sunt in intelligentia, sed simplicius, vgl. III, 20 (B. III, 23, S. 133), III, 26 (B. III, 41, S. 172) und sonst. Ueber die gleiche Anschauung bei Plotin vgl. Zeller (3) 3, 2, S. 537.

61) IV, 1 (B. IV, 1, S. 211): ואם היה השפל משולח מהעליון א״כ כל מה שבשפל בעליון . . . וכשיהיו העגולות הגשמיות בעלות יסוד וצורה יתחייב שיהיו העגולות הרוחניות כן. Ebenso Plot. II, 4, 4: ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.

62) III, 18 (B. III, 22, S. 131): כל מה שהיה מקבל לצורות רבות אין בעצמו צורה אחת מסוגלת בו וכו׳", womit jedoch nicht jede Form überhaupt der Seele abgesprochen werden soll, wie aus vielen Stellen hervorgeht, vgl. besonders III, 25 (B. III, 40, S. 170), wo der corrumpirte Text wahrscheinlich folgendermassen zu lesen ist: והצורות הפרטיות כלומר כל המוחשות מתאחדות בצורה הכללית כלומר האוספת לכל הצורות [וזו הצורה הכללית תתאחד בצורת הנפש וא״כ] אלו הצורות קמו בצורת הנפש מצד התאחד הצורה הכללית האוספת אותן בצורת הנפש. Siehe Munk und Beaumker zur St.

63) V, 16 (B. V, 16, S. 286): והחכמים מסכימים שאין לשכל צורה מסוגלת והטיבו במה שאמרו כי אלו היה לשכל צורה מסוגלת [תמנע זאת הצורה השגת צורת כל דבר זולת עצמה ואמנם אמרו כי אין לשכל צורה מסוגלת] והם רוצים לומר צורה פרטית אלא מנעו שתהיה לשכל צורה כללית כי הצורה הכללית תחייב השגת כל הצורות. Gabirol will hier die Ansicht wiedergeben, die Aristoteles im Anschluss an die

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen werden wir im Stande sein, die Aussagen Gabirol's, in denen ausdrücklich von der Einzelseele die Rede ist, durch solche Aeusserungen zu ergänzen, die, wenn sie sich auch nicht ausschliesslich auf diese beziehen, doch dem Inhalte nach auch sie einschliessen. Indem wir nun das Wesen der Seele zu bestimmen suchen, heben wir zunächst im Anschlusse an die obige Beweisführung Gabirol's, in der alle Thätigkeiten der Seele unter dem Begriff der Bewegung zusammengefasst werden, eine Aeusserung hervor, die an die Platonische Definition der Seele erinnert. Wie Plato bezeichnet Gabirol die Seele als die sich selbst bewegende Substanz, welche dem Körper die Bewegung mittheilt, selbst aber aus eigener Kraft sich bewegt[64]). Sie ist eine unsinnliche, geistige, einfache Wesenheit[65]), und zwar ist sie in

---

Lehre des Anaxagoras vom *νοῦς* ausspricht, de anima 429a 18: *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν.* Daraus erklärt sich der Ausdruck **והחכמים מסכימים**, den Guttm. S. 211, A. 3 auffällig findet; ja noch mehr, der Ausdruck ist um so beachtenswerther, als sich daraus ergiebt, dass Gabirol im Ganzen sich des Unterschiedes zwischen der neuplatonischen und Aristotelischen Richtung bewusst war, in diesem Punkte aber zwischen ihnen Uebereinstimmung gefunden zu haben glaubt. Ob er freilich die Ansicht des Aristoteles richtig aufgefasst, das ist eine andere Frage, die jedoch für die Erklärung unserer Stelle nicht weiter von Bedeutung ist.

64) B. III, 4, S. 83: anima mobilis est per se non in loco; B. III, 3, S. 79: motus localis est ex anima u. V, 61 (B. V, 38, S. 326): **וכשיפלש [scil. הרצון] ביסוד הנפש ויתפשט בו וישקע בכללו יהיה אז בו אותו היסוד חי מתנועע**. Wenn auch diese Stellen sich zunächst auf die Weltseele beziehen, so gelten sie dem Sinne nach vom Wesen der Seele überhaupt. Ueber die Seele als sich selbst bewegende Substanz vgl. Phaedrus 245 und Plotin IV, 7, 9: *ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε* [scil. *ἡ ψυχή*] *χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν. αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα.*

65) **עצם פשוט** (substantia simplex) ist die stehende Bezeichnung für die Seele. Eine nicht sinnliche, geistige Substanz wird sie genannt B. II, 1, S. 25, Z. 15; III, 28, S. 147, Z. 10 und sonst. Vgl. ferner die Bezeichnung **עצם דק וחזק מפלש לכל הדבריה** (B. I, 8, S, 11, Z. 17) und die von Beaumker im Register unter anima 2 angeführten Stellen. Die immer wiederkehrende Betonung der Feinheit und Subtilität der Seele hängt mit der neuplatonischen Anschauung zusammen, dass die Dinge um so stärker sind, je mehr sie der Natur des Sinnlichen und Concreten entgegengesetzt sind, vgl. ausser der oben S. 38, A. 69 angeführten Stelle auch Plot. III, 6, 6. Auch als **בהירה** (durchsichtig, leuchtend) wird die Seele von Gabirol im Anfange seiner Ethik bezeichnet, was dem Ausdrucke جوهرة bei den Lauteren Brüdern (s. oben A. 59) zu entsprechen scheint, vgl. Dukes, Philosophisches aus dem 10. Jahrh., S. 57, u. Zion II, S. 159; Steinschneider, Al-Farabi, S. 65, A. 9b.

höherem Grade Substanz als der Körper[66]), dessen gestaltendes und formbildendes Prinzip sie ist[67]). Mit der Anschauung von ihrer Einfachheit streitet es nicht, wenn sie auf der anderen Seite nach der allgemeinen Ansicht Gabirol's aus Materie und Form zusammengesetzt ist, denn die Ausdrücke „einfach" und „zusammengesetzt" sind bloss relative Bezeichnungen. Wie das Zusammengesetzte in einer gewissen Beziehung einfach genannt werden kann, so kann auch das Einfache in einem beschränkten Sinne zusammengesetzt sein[68]). Was in der Ordnung des Seienden eine höhere Stufe einnimmt, ist einfach im Vergleich zu dem, was nach ihm folgt, während es selbst zusammengesetzt ist im Verhältniss zu dem, was ihm voraufgeht[69]). Ebenso hebt die Materialität die Fortdauer und Unvergänglichkeit der Seele nicht auf, die nach der Trennung vom Körper in die intelligible Welt zurückkehrt, der sie entstammt[70]).

---

[66]) Das folgt aus dem Substanzbegriff Gabirol's, vgl. B. III, 52, S. 196, wo die Frage aufgeworfen wird, ob die abgeleiteten Substanzen überhaupt den Namen Substanz verdienen, da sie lediglich durch eine Ausstrahlung der Kraft, nicht aber der Substanz, entstanden, mithin in Wirklichkeit bloss Kräfte der ersten Substanz sind, worauf die Antwort erfolgt, dass in der That eine Abstufung in dieser Beziehung sich ergebe. Jede Substanz ist im Verhältniss zu der ihr vorangehenden bloss Kraft, im Verhältniss zu der ihr folgenden, deren Ursache sie selber ist, Substanz, so dass entsprechend der Entfernung vom Ursprunge auch die Substantialität abnehme. Auch Plotin V, 3, 12 findet es, wenn auch in einem anderen Zusammenhange, für nöthig hervorzuheben, dass man unter der ersten Emanation nicht etwas zu verstehen habe, das keine Substanz wäre (οὐδ' αὖ τοιοῦτον, οἷον μὴ οὐσίαν εἶναι). Vgl. ausserdem B. III, 6, S. 91: substantia simplex ut anima et intelligentia dignior est ad intentionem substantialitatis quam substantia, quae sustinet novem praedicamenta, was nach der obigen Darlegung natürlich auch von der Einzelseele im Vergleich zum Einzelkörper gilt. Auch Plotin IV, 7, 8 hebt den Unterschied zwischen Seele und Körper in Bezug auf die Substantialität hervor und nennt die Seele ὄντως οὐσία, während er vom Körperlichen sagt, es sei immer nur ein Entstehendes und Vergehendes, niemals aber ein wahrhaft Seiendes (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν).

[67]) Das ist der Sinn der Worte Gabirol's in der Königskrone: כי מאש התחיה הנשמה נברא הנקף ויצא מאין ליש. Der Ausdruck מאש ist nicht, wie S. Sachs I, S. 17 glaubt, wörtlich zu nehmen.

[68]) IV, 5 (B. IV, 4, S. 218): ואם אינו נמנע שיהיה המורכב פשוט לא יהיה נמנע שיהיה הפשוט מורכב. Etwas abweichend drückt sich Plotin II, 4, 3 über diesen Punkt aus, indem er sagt, die Zusammensetzung in der intelligiblen Welt sei anderer Art (ἑτέρως) als bei den Körpern.

[69]) Das.: שהמורכב יהיה פשוט למה שהוא שפל ממנו והפשוט אפשר שיהיה מורכב למה שהוא למעלה ממנו.

[70]) I, 4 (B. I, 8, S. 11): תדע מעלתה והשארותה. Dass jedoch nur die Denkseele unsterblich sei, ergiebt sich aus Ethik, Anfang: בעל נפש מדברת פניניה הכמה קיימת לא תפסד und Königskrone: והנפש החכמה לא תראה מות. In den vorhergehenden Worten: ויהי המדע יסודה ועל כן לא ישלוט עליה הכליון ותתקים כפי קיום

Andererseits aber ist sie auch Form, und da sie aus der intelligiblen Welt stammt, erkennend durch sich selbst in dem Sinne, dass alle Erkenntnisse, die sie im Laufe des Lebens erwirbt, dem Inhalte nach von Anfang an in ihr liegen und durch die Betrachtung der sinnlichen Welt ihr lediglich zum Bewusstsein gebracht werden. Jenes ursprüngliche angeborene Wissen ist die Erkenntniss der intelligiblen Dinge, der zweiten Substanzen und Accidenzen, die durch ihre Verbindung mit dem Körper momentan in ihr verdunkelt, jedoch durch die Betrachtung der ersten Substanzen und Accidenzen, der Einzeldinge, wieder erhellt wird[71]. Sie ist demnach von Haus aus nicht blosse Möglichkeit, materielle An-

---

יסודה וזה ענינה וסודה scheint der Gedanke zu liegen, dass die Seele, weil sie im Stande ist, das Unvergängliche zu denken, auch unvergänglich sein müsse, vgl. Plotin IV, 7, 8 (ed. Volkm. II, S. 130). Zu der B. I, 4, S. 6 angeregten, aber nicht weiter erörterten Frage, welche Erkenntnisse der Seele nach ihrer Trennung vom Körper verbleiben, ist auf Plotin IV, 4, 1 (Theol. S. 14) zu verweisen, wobei zu bemerken ist, dass nach der Ueberschrift bei Plotin hiermit das zweite Buch der Aporien über die Seele beginnt, während in der Theologie diese Frage als erstes Problem über die Seele aufgeführt wird. Erwähnt sei noch die eigenthümliche Paraphrase der Worte: καὶ δὴ καὶ ὅτι ἐνθαῦτα οὖσα ἐθεᾶτο τὰ ἐκεῖ, die als Beweis dafür aufgefasst werden, dass die Seele sich der Dinge hier nicht erinnere, da sie, noch hier weilend, wenn sie rein und lauter ist, nicht auf diese Welt, sondern auf die Dinge dort blicke, um wie viel mehr müsse dies erst der Fall sein, wenn sie ganz im Intelligiblen ist. Vielleicht las die Theologie ἔτι anstatt ὅτι, wodurch diese Auffassung sich um so mehr empfahl.

71) II, 11 (B. II, 6, S. 35): מאחר שהיתה הנפש נעדרת לידיעת המקרים השניים והעצמים השניים מעת הקשרה בגוף ואח״כ קנתה אותם כשראתה המקרים הראשונים והעצמים הראשונים ושוטטת בהם ועברה בהם התבאר בזה כי הוחקו לה המקרים הראשונים והעצמים הראשונים כלומר עולם הטבע והוכנו לה החושים בעבור שתשיג המקרים הראשונים והעצמים הראשונים. Die Worte והוחקו לה u. s. w. bedeuten nicht: es sind ihr die ersten Accidenzen und Substanzen eingeprägt, wie Munk übersetzt, denn diese sind ihr eben nicht eingeprägt, sondern die zweiten Substanzen und Accidenzen. Der Sinn ist vielmehr: es wurden ihretwegen die ersten Accidenzen und Substanzen nachgeahmt, d. h. als Abbilder der zweiten Accidenzen und Substanzen geschaffen, und והוחקו ist wahrscheinlich Uebersetzung des Passivums von حكى. Dieser Auffassung nähert sich die lat. Uebersetzung: proponuntur ei, wenn auch proponuntur den Sinn nicht genau wiedergiebt. Dass die hier vorgetragene Lehre nichts Anderes ist, als die Platonische Anschauung, wonach alles Lernen nur eine Wiedererinnerung sei, ist klar und ergiebt sich noch deutlicher aus der Parallelstelle V, 65 (B. V, 41, S. 331), wo der Ausdruck להתלמד ולהזכר vorkommt. Vgl. auch Plotin IV, 4, 24, wo bemerkt wird, dass der Seele für sich keine Wahrnehmung zukommen kann, zu welchem Zwecke immer die Sinne der Seele verliehen worden sein mögen, sei es der Erkenntniss halber oder um den Körper vor Schaden zu wahren: καὶ γὰρ εἰ καὶ πρὸς γνῶσιν τῷ μὴ ἐν γνώσει ὄντι, ἀλλ' ἀμαθαίνοντι διὰ συμφοράν, καὶ ἵνα ἀναμνησθῇ διὰ λήθην, οὐ τῷ μήτε ἐν χρείᾳ μήτε ἐν λήθῃ.

lage, sondern auch Form, und zwar eine Form von universellem Charakter, welche die Gesammtheit aller Formen collectiv in sich trägt. Demgemäss kann von der Form der Seele behauptet werden, sie sei ihrer Natur und ihrem Sein nach eine Wesenheit, welche das Wesen aller Formen substantiell in sich vereinigt[72]). Diese Auffassung wird mit Nachdruck vertheidigt gegen eine sensualistische Ansicht, die dem Schüler in den Mund gelegt wird. Die von Gabirol bekämpfte Ansicht behauptet, dass die Formen der Dinge keineswegs a priori in der Seele sind, sondern von aussen durch die Erfahrung in sie eintreten und durch ihre Wesenheit hindurchgehen, wie das Licht durch die Luft, ohne in ihr dauernd zu sein und ohne ihr Wesen zu verändern. Diese Formen stammen aus der zusammengesetzten Materie, die ihre Umrisse und Gestalten wegen der Feinheit der Seelensubstanz der Seele aufprägt, wenn diese sich mit ihr verbindet, in ähnlicher Weise, wie sich die Formen in den glatten Körpern abspiegeln und durch dieselben hindurchgehen. Näher wird diese Ansicht folgendermassen begründet. Alles Erkennen und Schliessen setzt sich aus einfachen Begriffen zusammen, die in den zehn Kategorien enthalten sind, und demnach sind auch alle Vorstellungen der Seele nur eine Zusammensetzung aus diesen einfachen Begriffen nach den verschiedenen Arten ihrer Verbindung und Trennung. Das Wissen ist daher bloss die Subsistenz dieser Formen in der Seele, die, aus der Substanz der Kategorien stammend, durch die Sinneswahrnehmung der Seele zugeführt

---

72) III, 25 (B. III, 40, S. 170): שצורת הנפש בטבעה והויתה עצם אסף לעצם כל צורה אסיפה עצמית, vgl. B. III, 23, S. 132: si sensus est vis colligens formas sensibiles, debet ut anima sit substantia colligens collectionem formarum. Dass die Seele nur darum erkennt, weil sie der Inbegriff aller Dinge sei, lehrt Plotin IV, 6, 3 (λόγος γάρ ἐστι πάντων). Scheinbar ähnlich wie die Worte Gabirol's klingen gewisse Aeusserungen bei Aristoteles. So z. B. die Behauptung de anima 431b 21, dass die Seele gewissermassen alle Dinge sei: ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά. Die Aehnlichkeit wird noch auffälliger, wenn Aristoteles an dieser Stelle den Nus εἶδος εἰδῶν und das Wahrnehmungsvermögen εἶδος αἰσθητῶν nennt und 429a 27 die Bezeichnung der Seele als τόπος εἰδῶν billigt, mit der Einschränkung: ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. Bei aller äusseren Uebereinstimmung haben jedoch die Worte des Aristoteles einen ganz anderen Sinn als die gleichlautenden Aeusserungen Gabirol's. Bei Aristoteles ist die Seele darum Alles, weil sie Alles in sich aufnehmen und zu ihrem Inhalt machen kann, bei Gabirol hingegen, weil sie Alles ist, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst ist, und die Formen der Dinge in ihr ein ursprüngliches, in den Dingen jedoch bloss ein abgeleitetes Sein haben. Im Uebrigen ist es unter den neueren Erklärern selbst streitig, wie weit Aristoteles in diesem Punkte der Platonischen Anschauung sich nähert, vgl. Zeller (3) 3, S. 193, A. 4, u. S. 196, Siebeck II, S. 58 u. 72.

werden und, indem sie durch die Sinne und die Vorstellung hindurchgehen, einen Läuterungsprozess durchmachen, sich immer mehr verfeinern und vergeistigen, bevor sie von der Seele aufgenommen werden. Diese hat demnach gar kein ursprüngliches Wissen und keine wesenhaften Formen, sondern besitzt bloss die Fähigkeit, die aus der körperlichen Substanz stammenden Formen durch Vereinigung mit denselben in sich aufzunehmen. Und da die Denkseele in der Mitte steht zwischen der Substanz des Intellekts und den Sinnen, so kommt es, dass ihr die Erkenntniss des Intelligiblen entgleitet, wenn sie sich den Sinnen zuwendet, wie ihr umgekehrt die Erkenntniss des Sinnlichen entgleitet, wenn sie sich dem Intellekt zuwendet, indem beide einander entgegengesetzt sind und die Formen durch die Seele hindurchgehen und auf einander folgen, wie die Erscheinungen am Auge vorüberziehen[73]).

---

[73]) B. III, 37, S. 162 ff., F. III, 27 (B. III, 42, S. 174). An der zweiten Stelle wird die bekämpfte Ansicht im Auszuge Falaķera's als Meinung Vieler bezeichnet: כמו שחשבו רבים. Doch ist darauf kein Gewicht zu legen, denn in der lateinischen Uebersetzung heisst es auch hier: sicut arbitratus es, so dass die Worte כמו שחשבו רבים als eine stilistische Umänderung Falaķera's, die sich durch die verkürzte Wiedergabe des Originals empfahl, anzusehen sind. Fraglich aber bleibt es gleichwohl, ob es sich um einen selbstgemachten Einwand handelt, der dem Schüler in den Mund gelegt wird, oder um eine Ansicht, die Gabirol irgendwo vorgefunden. Joël, S. 40 verweist auf die Polemik Plotin's (Enn. IV, 6) gegen die stoische Ansicht, dass die Wahrnehmungen Abdrücke der Formen in der Seele seien, wobei er jedoch irrthümlicher Weise aus dem dritten Kapitel einen Satz hervorhebt (γινώσκει γὰρ οὐ τῷ ἐνιζάνειν u. s. w.), der sich nicht auf die sinnliche, sondern auf die intelligible Erkenntniss bezieht und deshalb nicht hierher gehört. Was die Behauptung an sich betrifft, so ist sie von vornherein darum nicht wahrscheinlich, weil Gabirol selbst, wie wir sehen werden, die Wahrnehmung als einen Abdruck der Form in der Seele bezeichnet. Um das Richtige zu ermitteln, muss man in der von Gabirol bekämpften Ansicht zweierlei unterscheiden. Erstens geht diese Ansicht dahin, dass die Seele ursprünglich gar keine Form besitze und lediglich Materie, Substrat für die Aufnahme der Formen von aussen sei. Zweitens — und darauf wird nicht minder Gewicht gelegt — wird die Behauptung aufgestellt, dass die Seele durch diese Formen gar keine Veränderung erfahre, indem die letzteren durch die Seele lediglich hindurchgehen, ohne in ihr wesenhaft zu sein. Das führt uns auf den Inhalt von Enn. III, 6, wo die Unafficirbarkeit des Unkörperlichen behauptet wird, und zwar sowohl der Seele, bei welcher Gelegenheit die stoische Ansicht von den Wahrnehmungen als Abformungen in der Seele bekämpft wird, als auch der Materie, die nach Plotin die Formen bloss reflectirt, an sich jedoch unverändert bleibt. Nun ist es selbstverständlich Plotin keineswegs in den Sinn gekommen, die Seele der Materie gleichzustellen, sondern lediglich von dem Gesichtspunkte aus, dass sie beide nach seiner Ansicht unafficirbar sind, werden sie von ihm zusammengefasst und in demselben Buche behandelt, während sie im Uebrigen durchaus verschieden sind. In der von Gabirol erörterten Ansicht wird nun versucht, die Seele der Materie in jeder Beziehung gleichzusetzen, wobei Gabirol

Allein diese Ansicht, meint Gabirol, ist, abgesehen von allgemeinen Gründen[74]), schon darum zu verwerfen, weil sich auf verschiedene Weise darthun lässt, dass die Seele die Erkenntniss des Intelligiblen ursprünglich besitzt und erkennend ist durch sich selbst. Da sie nämlich die eigenthümlichen Merkmale und Formen der Dinge erfasst, so sind sie in ihr potentiell, und sie ist daher erkennend durch sich selbst. Das Nämliche ergiebt sich auch daraus, dass sie die Formen der Dinge in sich selbst, ohne Vermittelung der Sinneswerkzeuge erfasst. Des Weiteren wird jene Ansicht widerlegt durch die Thatsache, dass die Menschen ihre Erkenntnisse einander mitzutheilen vermögen, dass sie ferner im Stande sind, sich Wissen anzueignen ohne Unterweisung, dass sie schliesslich ein Vorherwissen der zukünftigen Dinge und die Fähigkeit der Perception und der Wahrnehmung gleich von Geburt besitzen[75]). Man kann daher nicht jedes

---

hinsichtlich der Seele sich derselben Vergleiche bedient, die uns bei Plotin in Bezug auf die Materie c. 13 begegnen (*καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον ἐνορᾶται τὰ εἴδωλα* und *τοιοῦτόν τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀὴρ φωτισθείς*). Auserdem wird c. 15 die Materie mit der Seele verglichen und von den Vorstellungen gesprochen, welche durch die Seele hindurchgehen: *καὶ τὸ αἴτιον τοῦ μένειν ἐφ' αὑτῆς τοῦτο, ὅτι οὔτε τὸ εἰσιὸν ἀπολαύει αὐτῆς, οὔτ' αὐτὴ τοῦ εἰσιόντος, ἀλλ' ὥσπερ αἱ δόξαι καὶ αἱ φαντασίαι ἐν ψυχῇ οὐ κέκρανται, ἀλλ' ἄπεισι πάλιν ἑκάστη ὡς οὖσα ὃ ἔστι μόνη.* Es scheint nun, dass hier der Ausgangspunkt zu der von Gabirol erörterten Ansicht zu suchen ist, sei es, dass die Aeusserungen Plotin's bloss die Anregung gaben zum Aussprechen einer solchen Ansicht, sei es, dass sie in diesem Sinne missverstanden wurden, so dass es sich am Ende bei Gabirol um Bekämpfung einer Plotin fälschlich zugeschriebenen Ansicht handeln würde. Hierbei ist noch zu bemerken, dass Plotin im Zusammenhange mit seiner Bekämpfung der stoischen Ansicht von der Wahrnehmung auch die Erinnerung nicht auf eine in der Seele zurückbleibende Spur zurückführt. Ebenso wird in der von Gabirol bekämpften Ansicht mit besonderem Nachdruck behauptet, dass die Formen durch die Seele hindurchgehen, ohne einen bleibenden Eindruck zurückzulassen.

[74]) Zu diesen allgemeinen Gründen gehört, was Gabirol B. III, 39, S. 168 bemerkt. Hätte die Seele keine eigenthümliche Form, so hätte sie auch kein Sein, da das Sein in der Form ist. Ferner würde sie sich auch durch nichts von den anderen Substanzen unterscheiden, da die Differenz in der Form liegt.

[75]) B. III, 38, S. 166. Die Beweise sind so unbestimmt gehalten, dass man nicht weiss, was sie alle zusammen und was jeder für sich bedeuten soll. Der allgemeine Gedanke wird vielleicht sein, dass die Formen wenigstens potentiell in der Seele vorhanden sein müssen, weil dieselben im entgegengesetzten Falle nicht zur Wirklichkeit in der Seele gelangen könnten und eine Erkenntniss überhaupt nicht möglich wäre, vgl. III, 27 (III, 42, S. 174) und B. III, 39, S. 168, — ein Beweis freilich, gegen den sich sehr Vieles einwenden lässt, da der Begriff der Möglichkeit sehr verschieden aufgefasst werden kann. Was die einzelnen Argumente im Besonderen betrifft, so liegt vielleicht dem Hinweis darauf, dass die Menschen ohne Unterweisung sich Erkenntniss anzueignen im Stande sind, ein ähnlicher Gedanke zu Grunde, wie der Behauptung des Sokrates im Meno, dass man ohne eigentliche

ursprüngliche Wissen der Seele absprechen, und es lässt sich bloss behaupten dass die Seele die Erkenntniss der sinnlichen Formen nicht durch sich selbst, d. h. ohne Vermittelung der Sinneswerkzeuge, zu erfassen vermag, und zwar aus dem Grunde, weil diese Formen in anderer Weise draussen als in der Seele existiren[76].

Belehrung, bloss durch geschicktes Fragen Wissen erzeugen könne, woraus sich ergebe, dass alles Lernen eine Wiedererinnerung sei, und zwar ist auf die Formulirung der Schlussfolgerung S. 85 zu achten, welche lautet: Wenn Jemand auf solche Weise etwas weiss, was er vorher nicht wusste, ohne dass ihn Jemand im eigentlichen Sinne belehrte, so holt er das Wissen aus sich selbst hervor, aus sich selbst aber das Wissen hervorholen, heisst sich erinnern (τὸ δὲ *ἀναλαμβάνειν αὐτὸν* ἐν *αὐτῷ* ἐπιστήμην οὐκ *ἀναμιμνήσκεσθαί* ἐστιν;). Gabirol konnte von diesem Beweise Kenntniss erhalten haben, da er auch im Phaedon (S. 73) in kürzerer Fassung sich findet, der Phaedon aber übersetzt war. Bei dem Beweise, dass die Erkenntniss nicht mittheilbar wäre, wenn die Seele nicht erkennend durch sich selbst wäre, ist vielleicht an die sophistische Behauptung des Gorgias zu denken, wonach das Seiende nicht erkennbar sei, und selbst das Gegentheil angenommen, das Wissen nicht mittheilbar sei. Unter Anderem wird als Grund hierfür angegeben, dass der Hörende nicht das Gleiche vorstelle, wie der Sprechende, da ein und dasselbe nicht zu gleicher Zeit in Verschiedenen sein könne, und selbst wenn dies der Fall wäre, es doch ihnen verschieden erscheinen müsste, da sie selbst verschieden sind, vgl. Aristoteles, de Gorgia 980a 19. Vielleicht glaubte nun Gabirol, dass diese Einwürfe sich nur beseitigen lassen durch die Annahme, dass ein sich gleich bleibender Typus der Dinge allen Menschen innewohne. Ausser den angeführten Beweisen wird B. III, 40, S. 170 bemerkt, dass nach der gegnerischen Ansicht sich kein Grund angeben liesse für die Zusammensetzung der Sinnesorgane, noch könnte es eine Belehrung der Seele geben, wenn die Formen in ihr nicht stabil wären. Der erste Einwand ist nicht klar. Vielleicht steht derselbe im Zusammenhange mit dem, was vorangeht, und es dürfte gemeint sein, dass nach der Annahme, die Seele percipire die Formen, ohne von Haus aus eine Verwandtschaft mit ihnen zu besitzen, die Frage entstehe, warum sie nicht das zu thun im Stande sei ohne Vermittelung der Sinnesorgane. Anders nach der Ansicht, dass die Seele bloss darum wahrnehme, weil sie der Begriff aller Dinge sei und Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Nach dieser Ansicht haben die Sinnesorgane die Bestimmung, zwischen der Form der Seele und der der äusseren Dinge eine Vermittelung herzustellen, da beide trotz aller Verwandtschaft doch einander zu sehr unähnlich sind. Wenn dies der Sinn ist, dann ist der Text corrumpirt, und anstatt *sed* quid possit u. s. w. müsste es heissen *alioqui* quid u. s. w. Vgl. übrigens Ibn Sina a. a. O. S. 355 u. oben S. 112, A. 73.

[76]) B. III, 38, S. 166, vgl. B. III, 28, S. 146.

3. Kapitel.

Die Seele in ihrer dreifachen Abstufung. Der Intellekt im Unterschiede von der Seele.

Entsprechend der Bewegung des vegetativen Lebens in den Pflanzen, des animalischen in den Thieren und der Bewegung der Denkthätigkeit im Menschen unterscheidet Gabirol drei Seelen als deren Ursache: die vegetative, die animalische und die rationelle Seele[77]). Dass wir es bei diesen verschiedenen Formen der Bewegung mit den Manifestationen verschiedener Substanzen und nicht mit verschiedenen Aeusserungsweisen einer und derselben Substanz zu thun haben, erhellt daraus, dass wir die drei Stufen des Seelenlebens getrennt von einander vorfinden[78]). Wir sehen, wie die Pflanzen auf die Funktionen der Ernährung, des Wachsthums und der Fortpflanzung beschränkt sind, während die Thiere noch damit das Vermögen der Wahrnehmung und der Ortsveränderung verbinden, und der Mensch ausserdem noch das Vermögen des Denkens und Schliessens besitzt. Gleichwohl stehen die genannten drei Seelen,

---

[77]) III, 27 und die folgenden Paragraphen, B. III, 46, S. 181 ff. Für הנפש החיונית gebraucht Gabirol auch die Bezeichnung העצם החש (V, 13) und הנפש החשה (V, 23), für הנפש המדברת auch הנפש החכמה, Ethik, Anfang. Ausser diesen Bezeichnungen, die der Aristotelischen Eintheilung im Ganzen entsprechen, nur mit dem Unterschiede, dass Gabirol von drei Seelen, während Aristoteles von drei Kräften redet, bedient sich Gabirol der Platonischen Trichotomie und redet Ethik, S. 24 von einer נפש בעסנית = θυμός. Wie Porphyrius bei Stobaeus (Eclog. I, 836) bereits richtig erkannt hat, hat Plato bei seiner Dreitheilung sich von ethischen Gesichtspunkten leiten lassen und dieselbe hauptsächlich zum Zwecke der Eintheilung der Tugenden aufgestellt, wodurch es sich um so leichter erklären lässt, dass auch Gabirol von derselben in seiner Ethik Gebrauch macht, da sie sich für die Ethik sehr geeignet erweist. In der allegorischen Erklärung der Erzählung vom Paradiese, die Ibn Ezra in seinem Namen mittheilt (אוצר נחמד II, S. 218) bedient sich Gabirol der Platonischen und Aristotelischen Terminologie zugleich: והאדם החכמה שקראה שמות, וחוה כמשמעה הרוח החיה, והנחש המתאוה. offenbar weil er der Ansicht ist, dass beide Eintheilungen einander entsprechen und bloss dem Namen nach sich unterscheiden, vgl. Dieterici, Anthropologie, S. 140, wo die Pflanzen- und die Begehrseele einander gleich gesetzt werden, ebenso die Zorn- und Thierseele. Diese Identificirung lag um so näher, als bereits Plato (Timaeus 77 u. Rep. 441) eine Analogie für seine Dreitheilung in den drei Klassen der organischen Wesen annahm, indem er den Pflanzen das Vermögen der Begierde, den Thieren auch den Muth zuerkannte, vgl. Aristoteles, de plant. 851a 21, Dieterici, Anthropologie, S. 138, Cusari V, 10: הצמח אשר לו קצת הרגש והשגה, Zeller (4) 2, S. 845, Siebeck I, S. 205.

[78]) B. (S. 182): quia si una substantia essent, non absolaretur herba in crescendo, nec animalia in sensu et motu, nec homines in cogitatione et cognitione.

wenn sie auch substantiell von einander verschieden sind, im Verhältniss von Ursache und Wirkung zu einander. Darauf werden wir geführt durch die Erwägung, dass ihre Thätigkeiten von einerlei Gattung sind und unter den Begriff der Bewegung fallen, wenn sie auch nach dem Grade der Vollkommenheit sich unterscheiden. Sind aber zwei Dinge in einem Begriffe einander ähnlich und kommen in demselben überein, so ist dieser, auch dann, wenn er in beiden verschieden ist, als Einer anzusehen, wie beispielsweise die Wärme im Feuer und in der umgebenden Luft, obgleich graduell verschieden, von einerlei Gattung sind und die eine ein Ausfluss der andern ist[79]. Das Gleiche gilt von den drei Seelen hinsichtlich ihrer Thätigkeit[80], und zwar ist das Verhältniss von Ursache und Wirkung nach dem Grade der Vollkommenheit zu bestimmen, da das Niedere Ausfluss des Höheren ist und nicht umgekehrt[81]. Es kommt nun die Thätigkeit der vegetativen Seele, die im Wachsthum und in der

---

79) Das.: Unum principiorum positorum est ut scias, quod duae res cum similes sibi fuerint in aliquo intellectuum et communicaverint in eo, quamvis ille intellectus aliter fuerit in uno quam in alio, tamen debet esse unus. verbi gratia esse caloris in igne etc.

80) Die Aehnlichkeit versucht Gabirol im Einzelnen nachzuweisen, wobei er von der Wirksamkeit der Naturkräfte ausgeht, die, wie früher von ihm bemerkt wurde, das Anziehen, Festhalten, Assimiliren und Abstossen hervorbringen. Diese Thätigkeit ist nach seiner Ansicht von einerlei Gattung mit der Thätigkeit der vegetativen Seele, welche im Wachsthum und in der Fortpflanzung besteht. Wachsen nämlich heisst: die vegetabilen Theile vom Mittelpunkte aus nach der Peripherie hin bewegen, und ist daher mit der Bewegung des Anziehens und Abstossens verwandt, welche gleichbedeutend ist mit einer Bewegung der Theile der Nahrung in entgegengesetzter Richtung. Zeugen heisst, seines Gleichen hervorbringen, und ist dem Assimiliren ähnlich, das so viel ist, wie die Nahrung dem sich ernährenden Körper ähnlich machen. Was schliesslich das Festhalten betrifft, so entspricht demselben bei der vegetativen Seele die Ruhe und das Nachlassen der Bewegung. In gleicher Weise sucht Gabirol eine Aehnlichkeit zwischen der Thätigkeit der vegetativen und der animalischen Seele darzuthun.

81) Das. S. 185: quod autem perfectius est, agit in minus perfectum et imprimit in illud. Folglich ist die Natur, da die von ihr verursachte Bewegung sich nicht wie die der vegetativen Seele bis zu den äussersten Grenzen des Körpers erstreckt, eine Ausstrahlung der vegetativen Seele, diese ein Erzeugniss der animalischen und so fort bis zum Geist, aus dem die drei Seelen stammen. Der hier ausgesprochene Gedanke, dass die Entwickelung von oben nach unten erfolgt, ist eine Grundanschauung des Neuplatonismus und tritt in dem Zusammenhange, in dem derselbe von Gabirol gebraucht wird, um so schärfer hervor, wenn man an die Bemerkung Plotin's denkt, wonach nach der stoischen Ansicht, dass die Natur durch Abkühlung und Schärfung zur Seele werde, sich ergeben würde, dass das Schlechtere immer das Bessere hervorbringe, IV, 7, 8 (Theol. S. 37): *συμβαίνει οὖν αὐτοῖς τὸ χεῖρον πρῶτον ποιεῖν καὶ πρὸ τούτου ἄλλο ἔλαττον, ἣν λέγουσιν ἕξιν, ὁ δὲ νοῦς ὕστατος ἀπὸ τῆς ψυχῆς δηλονότι γενόμενος.*

Fortpflanzung besteht[82]), der Thätigkeit der animalischen Seele, welche das Vermögen der Wahrnehmung und der Ortsveränderung besitzt, an Vollkommenheit nicht gleich, da die erstere bloss die Theile des Körpers bewegt, während die letztere den Körper in seiner Gesammtheit bewegt und von einem Orte an den anderen versetzt[83]). Ferner offenbart sich der Vorzug der animalischen Seele

---

[82]) III, 27 (B. III, 46, S. 181, u. III, 47, S. 184): ורשום העליונים בשפלים נראה בצמח מתנועת הגידול וההזון וההולדה והרשום המושג לטבע המשיבה והשני והאחיזה והדחיה והרשום המושג לנפש הצומחת ההולדה והגידול. Zwischen Falaḳera und der lat. Uebersetzung ist kein Widerspruch, wie Beaumker S. 141 richtig bemerkt, aber die Unklarheit in der Darstellung Gabirol's selber ist dadurch nicht beseitigt, und zwar tritt diese Unklarheit in dem Auszuge Falaḳera's, in dem mehrere Stücke zusammengezogen sind, um so schärfer hervor. An der einen Stelle wird als Thätigkeit der vegetativen Seele die Ernährung, das Wachsthum und die Zeugung beschrieben, an der anderen Stelle, wo die Thätigkeit der Natur der der vegetativen Seele gegenübergestellt ist, wird der letzteren bloss die Zeugung und das Wachsthum, der ersteren die vierfache Bewegung beigelegt, wodurch es den Anschein gewinnt, dass die Ernährung der Thätigkeit der Natur zuzurechnen sei. In Wirklichkeit jedoch wird die Ansicht Gabirol's gewesen sein, dass die Ernährung auf ein besonderes Vermögen der vegetativen Seele zurückgeht, der die vier Kräfte der Natur als Hilfsorgane dienen, vgl. Costa ben Luca a. a. O., S. 137: opus vero vegetabilis animae est nutrire et reficere; hoc autem facit per quattuor virtutes, quae vocantur naturales, quae sunt: attractiva, retentiva, digestiva et expulsiva. Andererseits lässt sich jedoch aus einer anderen Stelle nachweisen, dass in der That für Gabirol die Grenze zwischen der Natur und der vegetativen Seele nicht feststand, und dass er zuweilen die Thätigkeit der vegetativen Seele ganz in der der Natur aufgehen lässt. Das ergiebt sich aus IV, 19 (B. IV, 13, S. 239), wo es heisst, dass die Form des Geistes der Zahl Eins gleiche, die der Denkseele der Zwei, die der animalischen Seele der Drei, weil sie den Körper mit seinen drei Dimensionen erfasse, die der Natur der Zahl Vier, weil sie mit vier Kräften ausgestattet ist. Es fällt nun auf, dass Gabirol hier ohne jede Begründung die vegetative Seele übergeht. Allein טבע ist hier ebensoviel wie die vegetative Seele, und Gabirol folgt somit der stoischen Anschauung, wonach die Beseeltheit erst bei den Thieren beginnt, in den Pflanzen hingegen bloss die Natur wirksam ist. Noch deutlicher ergiebt sich dies aus Ethik, S. 11: אך האלקים ברא הנפש התמידה זכה ונקיה . . . . ומה שיהיה ממני זולתי הטוב היא הצומחת ור״ל פועל הטבע. Danach ist auch Cusari I, 31 zu erklären: בדין הענין הטבעי נתחייב לקיחת המזון והגידול וההולדה . . . ובענין הנפשי התיחדו בעלי חיים כולם. Wenn hier Cusari das Wesen der Natur erst mit der Ernährung, dem Wachsthum und der Zeugung beginnen lässt, so folgt er gleichfalls der stoischen Anschauung, wonach die Wirksamkeit der Natur erst auf der Stufe der organischen Wesen beginnt, während in den anorganischen bloss die sogenannte ἕξις thätig sein soll. Die stoische Anschauung ist auch gemeint Cusari V, 10: ולקצתם דעות במוצאים וכו׳ und Ibn Ezra, Commentar zu Kohelet 7, 3. Vgl. auch Nemesius, de natura hominis, S. 96 u. S. 109, und hinsichtlich der Anbequemung Plotin's an den stoischen Sprachgebrauch in diesem Punkte Zeller (3) 3, 2, S. 582 A. 3.

[83]) III, 28 (B. III, 48, S. 186): והרשום המושג לנפש החיונית החוש והתנועה והיא תניע הגוף בכללו ותעתיקהו במקום והנפש הצומחת תניע חלקי הגוף, vgl

vor der vegetativen in der Wahrnehmung, welche darin besteht, dass sie sich sowohl aus der Nähe wie aus der Ferne mit den Formen der Körper, die ihr an Feinheit ähnlich sind, verbindet und sie ihrer Körperlichkeit entkleidet, während die vegetative Seele sich mit der Materie der Körper selbst verbindet, weil sie ihnen an Grobheit ähnlich ist und ihre Thätigkeit nur aus der Nähe und durch unmittelbare Berührung ausübt[84]). In ähnlicher Weise steht die animalische Seele der rationellen an Vollkommenheit nach, da ihre Thätigkeit lediglich darin besteht, die Formen der groben Körper zu erfassen, die Körper räumlich zu bewegen und ohne jede Ordnung und Verbindung Laute und Töne hervorzubringen, durch die kein Begriff bezeichnet wird, während die Denkseele das Vermögen besitzt, die feinen intelligiblen Formen zu erfassen, sich im Intelligiblen nicht zeitlich und räumlich zu bewegen und Laute und Töne in solcher Ordnung und Verbindung hervorzubringen, dass dadurch ein Begriff bezeichnet wird[85]). Es ist daher die rationelle Seele

---

תורות הנפש, S. 25: מפני שמדת הנפש הצמחית היא לנוע תנועה מקומית כמו העץ הנע במקומו והגדל במחוזו ולא יעבור ממקום למקום ומדת הנפש הרוחנית [?החיונית] היא לעבור ממקום למקום.

84) III, 29 (B. das.): ויתרונות הנפש החיונית על הנפש הצומחת כי היא תדבק בצורות הגשמים הדומית לה ברקיקות ומפשטת אותם מצורותיהם הגשמיות והנפש הצומחת דבקה בעצמי הגופים להדמותה להם בעובי והקרבה והמשוש. Ueber die Differenz zwischen Falak. und dem lat. Uebersetzer hinsichtlich der Worte "ומפשטת אותם וכו vgl. Beaumker z. St. Ferner ist cominus et eminus von F. nicht wiedergegeben. Hinsichtlich der immateriellen Auffassung der wahrnehmenden Seele vgl. Lautere Brüder, S. 238: وهى (scil. die Seele) بقوتها العلامة تنتزع رسوم المعلومات من هيولاها وتصورها فى ذاتها فتكون ذات جوهرها لتلك الرسوم كالهيولى وهى فيها كالصورة. Was den hier angegebenen Vorzug der animalischen Seele vor der vegetativen betrifft, so steht damit die von Joël S. 39 aus Plotin IV, 4, 27 angeführte Stelle: εἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην, ἐποχουμένην δέ gar nicht in Verbindung. Plotin spricht von der Erdseele und unterscheidet zwischen der vegetativen Kraft, welche mit dem Körper vermengt ist, und der sensitiven, die über dem Körper schwebt.

85) III, 30 (B. III, S. 187): ופעל הנפש החיונית שהיא תרגיש בצורות הגשמים העבים בזמן והתנועה במקום והרמת הקול והנעימות מאין סדר מורה על ענין ופעל הנפש המדברת ההרגשה בצורות המושכלות הרקיקות והתנועה במושכלות בלא זמן ובלא מקום והרמת הקול והנעימות בסדר ובחבור מורה על ענין. Warum Beaumker anstatt movere per loca, das die Handschriften haben, moveri setzt, ist uns nicht klar geworden. Es scheint durchaus nicht, dass Gabirol sagen will, die Seele bewege sich selber im Raume, sondern nur, dass sie den Körper im Raume bewege. Was והתנועה במושכלות בלא זמן betrifft, so begegnen wir derselben Anschauung auch bei den arabischen Aristotelikern, vgl. Ibn Sina a. a. O. S. 364. Zwar spricht dieser dort vom Intellekt, aber der Intellekt, von dem dort die Rede ist, nimmt dieselbe Stelle ein, wie die Denkseele bei Gabirol, und seine Thätigkeit ist die Reflexion, so dass

Ursache der animalischen und diese der vegetativen, und da die Ursache die Wirkung in sich einschliesst, so sind die unteren Stufen des Seelenlebens in den oberen mitenthalten, nicht aber umgekehrt[86]).

In gleicher Weise, wie diese drei Seelenformen, ist der Intellekt von der Seele substantiell verschieden. Wie sich Seele und Geist zu einander verhalten und worin sie sich unterscheiden, wird von Gabirol in mehreren Aeusserungen näher bestimmt. Wie der Stoff zur Form, verhält sich die Seele zum Geiste, von dem die intelligiblen Formen auf die Seele emaniren, wenn sie sich zu ihm hinwendet, um seine Einwirkung zu empfangen[87]). An der Hauptstelle, an welcher Gabirol den Unterschied zwischen der Seele und dem Intellekt bespricht und zunächst die Weltseele und den Weltgeist im Auge hat, wird die Thätigkeit des letzteren darin gefunden, dass er alle intelligiblen Formen nicht zeitlich und nicht räumlich, ohne Untersuchung und ohne fremde Beihilfe, lediglich durch sich selbst erfasst wegen seiner Vollkommenheit und Vollendung[88]). Als wesentlichster Unterschied ist aus diesen Worten

---

eine Differenz bloss im Ausdrucke, nicht aber in der Sache besteht. Daher ist auch diese Aussage G.'s nicht auf die Weltseele zu beschränken.

86) B. III, 49, S. 188: sequitur hoc quod quicquid est in substantiis inferioribus est et in superioribus; sed non quicquid est in superioribus est et in inferioribus. Dadurch wird die Einheit des Seelenlebens, die auf den ersten Blick ganz aufgehoben schien, einigermassen wieder hergestellt, und die Anschauung Gabirol's lässt sich nach einer Seite hin mit der Aristotelischen vergleichen, wonach die unteren Stufen des Seelenlebens in den oberen aufgehoben seien, in ähnlicher Weise wie das Dreieck im Vieleck eingeschlossen sei, s. Arist., de anima 414b 28.

87) V, 4 (B. V, 3, S 262): מעלת הצורה מחסיד מעלת הנפש מהגוף ומעלת השכל מהנפש, und V, 10 (B. V, 17, S. 290): ישם התקש בזה חדוש הצורות השכליות כלומר המחשבות וציורן בנפש הפרטית כשישקיף השכל עליה, vgl. V, 10 (B. V, 13, S. 281). In einem ähnlichen Sinne heisst es Perlenlese (ed. Ascher 1859) S. 110: וכמו שהנר עין האור כן השכל עין הנפש וכאשר השמש אור העולם כן הנפש אור הגוף. Der Anfang des Satzes ist unverständlich. Vgl. auch Königskrone עשיתיה [seil. הנשמה] מלהבות אש השכל חצובה.

88) III, 30 (B. III, 48, S. 187): ויפעל השכל השגת כל הצורות המושכלות בלא זמן ובלא מקום מאין בקשה ולא צורך אחר זולתי עצמו כי הוא תם ושלם. Wenn auch diese Stelle sich auf den Weltgeist bezieht, so dachte sich Gabirol jedenfalls das Verhältniss zwischen Weltgeist und Weltseele der Haupsache nach analog dem Verhältniss zwischen der Einzelseele und dem Einzelintellekt, ganz so wie die vorhergehenden Unterschiede zwischen den drei Seelen doch nur von der Einzelseele abstrahirt sein können. An der Parallelstelle V, 28 ist noch ein Unterschied hervorgehoben, der an unserer Stelle nicht so deutlich hervortritt. Dort heisst es: וצורת השכל תשיג כל הצורות ותבירם וצורת הנפש המדברת תשיג מקצת הצורות השכליות ותבירם עם התנועה וההשוטטות בהם. In der lat. Uebers. IV, 17, S. 250 fehlt auch dort dieser Unterschied, denn es fehlt der entsprechende Ausdruck für

die Anschauung hervorzuheben, dass die Seele das Organ des discursiven, der Geist hingegen das des intuitiven Denkens, der unmittelbaren Anschauung der Wahrheit sei. Auf derselben Anschauung vom Wesen der Seele und des Geistes beruht die Ansicht, dass der Geist irrthumsfrei, die Seele jedoch den Irrthümern unterworfen sei. Der Geist nämlich, heisst es, erkenne die Wahrheit nicht als etwas Aeusserliches, sondern sei die Wahrheit selbst. Daher erkenne er dieselbe mit unzweifelhafter Gewissheit, weil sie in ihm selbst subsistirt, ohne aus ihm herauszutreten[89]). Im be-

---

מקצת. Auf den ersten Blick könnte man nun die Stelle vielleicht so verstehen, dass der Geist alle Formen zu gleicher Zeit erkennt, die Seele jedoch nicht, da ihre Erkenntniss darin besteht, von einer Form zur andern zu schreiten, allein der Ausdruck מקצת spricht nicht für diese Auffassung. Es scheint demnach, dass die Stelle in ähnlicher Weise zu verstehen ist, wie IV, 15 (B. IV, 10, S. 231 ff., wo, nebenbei bemerkt, Z. 19 collegit anstatt collegisti zu lesen ist), vgl. liber de causis, S. 66. Freilich deutet Gabirol nicht näher an, was das für Formen sind, durch welche sich die Seele vom Geist unterscheidet, doch brauchen wir auf diesen Punkt nicht näher einzugehen, da wir ohne dies, was die Einzelseele und den Einzelintellekt betrifft, uns darauf beschränken müssen, den Unterschied zwischen dem discursiven und intuitiven Denken herauszuheben. Wir erfahren hierbei zugleich, dass Gabirol auch der Weltseele ein discursives Erkennen zuschreibt, während Plotin IV, 4, 12 dasselbe der Weltseele abspricht. Auch in diesem Punkte also reicht die Analogie zwischen der Weltseele und der Einzelseele weiter als bei Plotin, vgl. oben S. 106. Was die einzelnen Ausdrücke betrifft, so bedeutet בקשה nicht Verlangen, wie Munk übersetzt (désir), sondern Ueberlegung und Nachdenken und entspricht dem griechischen ζητεῖν. תם ושלם, wofür es im Lat. perfectione plena heisst, hat vielleicht eine ganz bestimmte technische Bedeutung und ist nicht ganz allgemein zu nehmen. Bei den Lauteren Brüdern nämlich werden die Emanationen nach ihrer Rangordnung aufgezählt und vom Geiste gesagt, er sei bleibend, vollkommen und vollendet (باقٍ تامّ كامل), der Seele jedoch kämen bloss zwei von diesen Epitheta zu, sie sei باقية تامة غير كاملة, der ersten Materie schliesslich komme bloss das Attribut „bleibend“ zu. Es ist möglich, dass תם ושלם in dem Sinne wie تامّ كامل bei den Lauteren Brüdern gebraucht wird, im Gegensatze zur Seele, welche bloss تامة ist.

89) II, 5 (B. II, 3, S. 29): אם היה עצם השכל יודע לעצמו התחייב שתהא צורת האמת נשואה בעצמו ומפני זה היה השכל מכיר זו הצורה הברה לא יספק בה מפני היות זו הצורה נשואה בעצמו לא תרחק ממנו. Die Worte יודע לעצמו, welche dem arabischen عاقل لذاته entsprechen (vgl. Monatsschrift 1899, S. 135, wo unsere Stelle theilweise nach dem arabischen Original mitgetheilt ist), können bedeuten: erkennend sich selbst oder erkennend durch sich selbst. Die lat. Uebersetzung hat die Stelle im ersteren Sinne verstanden, cognoscit se ipsam; wir zweifeln, ob mit Recht. Denn allerdings wird das als Eigenthümlichkeit des Geistes angesehen, dass er sich selbst denkt und durch dieses Sichselbstdenken die Wahrheit erkennt, weil er selbst die Wahrheit ist, aber wenn wir auf den Wortlaut bei Gabirol achten, sieht man nicht, wie aus dem Vordersatz der Nachsatz folgt. Es scheint

schränkten Sinne, wird dann weiter gesagt, gilt dies auch von der Seele, die gleichfalls zuweilen die Form der Wahrheit erkennt, weil sie der Substanz des Geistes nahe steht, d. h. mit ihm wesensverwandt und ihm ähnlich ist, während die animalische Seele wegen ihrer Entfernung vom Geist, das ist wegen ihrer Wesensverschiedenheit, die Form der Wahrheit nicht vollkommen erkennt, sondern eine blosse Vorstellung von derselben zu gewinnen vermag, ähnlich wie das Sehvermögen bei allzugrosser Entfernung des Objekts dasselbe nur undeutlich erkennt[90]. Die Behauptung, dass der Geist die Wahrheit nicht verfehlen kann, während die Seele dem Irrthum ausgesetzt ist, hängt mit der anderen zusammen, dass die Seele des Nachdenkens und der Ueberlegung bedarf, während der Geist sein Objekt unmittelbar erfasst[91].

---

uns daher, dass die Worte eher bedeuten: wenn er durch sich erkennt, d. h. wenn seine Erkenntniss nicht entlehnt ist, und dass dasselbe gemeint ist, was Plotin vom Weltgeiste V, 9, 5 sagt: εἰ δὲ παρ᾽ αὑτοῦ καὶ ἐξ αὑτοῦ νοεῖ. αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ. Dass Gabirol hier keinen Unterschied macht zwischen dem Weltgeist und dem partikulären, ergiebt sich aus der sich daran schliessenden Bemerkung über die Seele, dass sie zuweilen dem Irrthum unterworfen sei. Will man diese Stelle auch auf die Weltseele beziehen, obgleich man nicht weiss, was man sich hier unter dem Irrthum denken soll, so ist doch jedenfalls die Einzelseele nicht ausgeschlossen. Am Richtigsten ist wohl zu sagen, dass Gabirol überhaupt den Unterschied nicht vor Augen hatte. Dass Gabirol der Hauptsache nach dasselbe sagen will, was Plotin V, 5 mit der Behauptung, dass die Ideen nicht ausser dem νοῦς seien, bemerkt bereits Joël S. 17. Im Einzelnen ist noch zu erwähnen, dass auch Plotin die Unfehlbarkeit des νοῦς davon abhängig macht, dass er selbst die Wahrheit sei. Wären nämlich, bemerkt er V, 5, 1, die Ideen ausserhalb des νοῦς, so wäre es ja auch denkbar, dass er zuweilen die Wahrheit nicht treffe.

90) Das.: ועל כן היתה עצם הנפש מכיר לצורת האמת במקצת העתים מפני קרבה מעצם השכל כלומר קרבת טבעה מטבעו ושהיא דומה לו והיתה עצם הנפש החיונית לא תכיר ה׳ הצורה הכרה שלמה אלא לפי הדמיון מפני ריחוקה מהשכל כלומר ריחוק טבעה מטבעו והוא דומה בראית כי כשירחק מהמוחש תסתפק עליו הצורה ולא יאמת אותה. In dem in der Monatsschrift a. a. O. mitgetheilten Urtext heisst es לצורה אלעקל anstatt לצורת האמת, doch giebt Letzteres einen besseren Sinn. Dort ergiebt sich auch, dass תסתפק עליו הצורה richtig ist, während die lat. Uebersetzung hier verschiedene Lesearten aufweist. Auch Plotin V, 3, 6 schreibt der Seele eine blosse Wahrscheinlichkeit (πειθώ), dem Nus Nothwendigkeit (ἀνάγκη) zu. Eine genaue Parallele ferner zum Gedanken hinsichtlich der animalischen Seele ist Plotin V, 5, 1, wo es heisst, dass die Sinneswahrnehmung, weil ihr das Objekt im Gegensatze zum Nus äusserlich gegeben ist, bloss eine δόξα begründet: διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, οἶμαι, οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια, ἀλλὰ δόξα, ὅτι παραδεχομένη καὶ διὰ τοῦτο δόξα οὖσα ἄλλο παραδέχεται ἄλλου ὄντος ἐκείνου, ἐξ οὗ τοῦτο ὃ παραδέχεται ἔχει.

91) Ebenso sagt Plotin V, 5, 2, dass der Geist, weil er die Wahrheit in sich selber trage, auch in Wahrheit erkenne, und dass es darum für ihn kein Vergessen und kein Suchen nach der Wahrheit gebe (οὕτω γὰρ ἂν καὶ εἰδείη, καὶ ἀληθινῶς εἰδείη, καὶ οὐδ᾽ ἂν ἐπιλάθοιτο οὐδ᾽ ἂν περιέλθοι ζητῶν).

Eine andere Unterscheidung lehnt sich an an die von Gabirol oft ausgesprochene Behauptung, dass die in der Weltseele existirenden Formen nicht in derselben Weise geeint sind, wie die Formen im Intellekt, so dass sie die Mitte innehalten zwischen diesen und den körperlichen Formen der zusammengesetzten Substanz. Bewiesen wird dies aus der verschiedenen Auffassungsweise des Intellekts und der Seele. Der Erstere nämlich soll das Sein in allen Dingen erfassen, die einfache einheitliche Form, die Gattungen und Arten, die Letztere hingegen das Anderssein, die Unterschiede, die eigenthümlichen Merkmale und Accidenzen, die durch die Sinne erkannt werden[92]), weshalb die Seele, wenn sie das Wesen der Dinge erfassen will, sich mit dem Geiste verbinden und mit ihm Eins werden muss, um durch die Vereinigung des Gattungsbegriffes und des Artunterschiedes die Erkenntniss des Wesens der Sache, nämlich die Definition, zu erlangen[93]). Diese Erklärung, die Geist und Seele nach dem Gegenstand ihrer Erkenntniss unterscheidet und wesentlich dasselbe zu behaupten scheint, wie die Aeusserung, dass die Seele das Aeussere, der Geist hingegen das Innere der Dinge erfasse[94]), wird

---

[92]) III, 26 (B. III, 41, S. 172): עצם השכל ישיג ההויה בכל הדברים כלומר הצורה האחדותית הפשוטה והיא הסוגים והמינים ועצם הנפש ישיג הזולת כלומר הפרקים והסגולות והמקרים הלקוחים מהחושים, vgl. IV, 9 (B. IV, 6, S. 223): אחרון מה שיגיע השכל אליו בהשגה היא השגת הגנס והפרק. Die Ausdrücke פרק, סגולה, מקרה entsprechen den von Porphyrius in seiner Einleitung gebrauchten: διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Ueber הויה und זולת, das die lat. Uebers. hier durch esse und non esse wiedergiebt, siehe weiter unten.

[93]) Das. Die Uebersetzung Falaḳeras וישוה האחד לאחר und das lat. et superponitur una super aliam scheinen auf verschiedenen LAA im Original zu beruhen.

[94]) B. III, 48, S. 187. Auf die Frage, was denn beweise, dass die Substanz der Intelligenz von der Seele verschieden sei, wird geantwortet: signum ad hoc est, quod anima rationalis apprehendit extrinsecum, et intelligentia apprehendit essentiam, et essentia simplicior est extrinseco. Die Behauptung, dass die Denkseele bloss das Aeussere erkenne, die, streng genommen, auf die Sinne passen würde, in Bezug auf die Denkseele aber auffallend erscheint, dürfte vielleicht auf eine Aeusserung Plotin's V, 3, 3 zurückzuführen sein. Auf die Frage, warum nicht das Vermögen, sich selbst zu denken, dem discursiven Denkvermögen der Seele eingeräumt werden könne, wird die Antwort ertheilt: ἢ ὅτι ἐδόμεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῷ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι. Wenn nun auch τὰ ἔξω dort dem τὰ ἐν αὐτῷ gegenübergestellt ist und nicht ganz dem Ausdrucke extrinsecum entspricht, so veranlasst doch der ganze Inhalt jenes Kapitels, in dem die von Gabirol aufgeworfene Frage wiederholentlich gestreift wird, an diese Stelle zu denken. Im Uebrigen wird auch Gabirol nur sagen wollen, dass die Seele bloss die Abbilder der Dinge erkennt, das, was aus dem νοῦς herausgetreten ist, vgl. auch V, 3, 1: καὶ γὰρ τῶν μὲν ἔξω ἡ αἴσθησις. ἀλλ' οὐ νοῦς ἀντιλήψεται καί, εἰ βούλει, διάνοια καὶ δόξα u. V, 3, 2: τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον

durch eine andere ergänzt, welche das Verhältniss zwischen Seele und Geist sinnbildlich ausdrückt. Demnach gleicht der Geist der Zahl Eins, da er die Prämisse erkennt, die Seele der Zahl Zwei, da sie von der Prämisse zur Schlussfolgerung und vom Sein zum Anderssein fortschreitet, die animalische Seele der Zahl Drei, da sie den Körper mit seinen drei Dimensionen vermittels dreier Dinge, nämlich Gestalt, Farbe und Bewegung erkennt[95]). Fasst man diese

---

παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως παρακειμένων φαντασμάτων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον . . . ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ. οἷον τοὺς τόπους, Ritter a. a. O., S. 593, A. 1.

95) IV, 19 (B. IV, 13, S. 239): וצורת השכל דומה לצורת האחד מאחר שהיה משיג למוקדמה האחת וצורת הנפש דומה לשנים מאחר שהיתה מתנועעת מהמוקדמות אל התולדת ומההוא הוא אל הזולת וצורת הנפש החיונית דומה אל השלשה מאחר שהיתה משגת הגוף בעל השלשה מרחקים באמצעות שלשה דברים והם התבנית והגוון והתנועה וצורת הטבע דומה אל הארבעה מאחר שהיתה הטבע בעל כחות ארבעה. Hier kehren die Ausdrücke הויה und זולת, die wir bereits hatten, wieder, denn מההוא הוא anstatt מהויה ist bloss eine Emendation Munk's nach der lat. Uebersetzung, die hier ab identitate ad extraneitatem hat, während sie oben die fraglichen Ausdrücke durch esse und non esse wiedergiebt. Auf uns macht es den Eindruck, dass an beiden Stellen jedenfalls derselbe Gegensatz gemeint ist, und auch die verschiedene Uebersetzung im Lateinischen setzt keine verschiedene LA im Original an beiden Stellen voraus, sondern ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass der Uebersetzer dieselben Ausdrücke dem Zusammenhange nach verschieden wiedergeben wollte. Beides kommt übrigens vielleicht auf dasselbe hinaus, wenn man auf das, was Gabirol sagen wollte, näher eingeht, und das Seiende ist eben das „Sichselbstgleiche“, das durch identitas, und das Nichtseiende ist eben das „Andere“, das durch extraneitas wiedergegeben wird. Die Terminologie weist nämlich allem Anschein nach auf die Bezeichnung des Selbigen und Anderen (ταὐτόν und τὸ ἕτερον) bei Plato hin, und zwar haben wir zunächst, wie sich weiter heraustellen wird, an die Anwendung dieser Ausdrücke im Timaeus p. 35 u. 37 zu denken. Wir können unsererseits absehen von dem Streite alter und neuerer Erklärer — vgl. Steinhart in der Einleitung zur Uebersetzung des Timaeus von Müller S. 243, A. 167 und Zeller (3) 2. S. 644, A. 3, u. S. 651, A. 3 —, ob an der ersteren Stelle der Gegensatz zwischen dem Selbigen und dem Anderen gleichbedeutend sei mit dem dort gleichfalls erwähnten Gegensatz zwischen der untheilbaren, idealen und der theilbaren, körperlichen Substanz. Aus der zweiten Stelle, wo gesagt wird, dass Vernunfterkenntniss und Wissenschaft hervorgehe, wenn die Seele den Kreis des Selbigen, wahre Vorstellungen und Ueberzeugungen hingegen, wenn sie den Kreis des Anderen beschreibe, was so viel bedeutet, als dass die wahre Erkenntniss es mit dem sich selbst Gleichen und ewig Seienden, die Vorstellung hingegen mit dem stets Wechselnden der sinnlichen Erscheinung zu thun habe, — aus dieser Stelle geht jedenfalls hervor, dass das Selbige auf dem Gebiete des Seienden, das Andere auf dem des Werdenden und niemals wahrhaft Seienden überwiegt. Demnach wird Gabirol beide Male wahrscheinlich dasselbe gemeint haben, wenn auch nach der lat. Uebersetzung scheinbar Verschiedenes ausgesagt wird, und zwar dürfte die Aeusserung Gabirol's auch sachlich mit der zuletzt angeführten Stelle aus Plato zusammenhängen, und die Thätigkeit der Denkseele, welche in der Mitte zwischen dem Geist und der animalischen Seele steht, wird demnach bestehen in der Bewegung vom

beiden Erklärungen zusammen, so drückt sich in ihnen die eigenthümliche Stellung der Seele aus, es wird dieser zwischen den Erkenntnissgebieten des Intellekts und der Sinne eine vermittelnde Thätigkeit zugewiesen, welche in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen und im Aufsteigen zum Allgemeinen vom Besonderen besteht.

Trotz dieser verschiedenen Aeusserungen herrscht jedoch nicht volle Klarheit über das Verhältniss zwischen Seele und Geist, wie sich dies besonders in folgender Aeusserung zeigt, die an die Aristotelische Anschauung vom Nus anknüpft. Die menschliche Seele, sagt Gabirol, offenbar nach einer älteren Quelle, wird „erster Geist“ genannt, so lange sie noch der Materie, die keine Form empfangen hat, gleicht, hat sie aber bereits vom universellen Geist, welcher „dritter Geist“ genannt wird, die Form empfangen und ist hierdurch von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen, dann heisst sie „zweiter Geist“[96]). Wie man nun auch diese Bemerkung

---

Gebiete des Selbigen zur Erkenntniss der sinnlichen Erscheinung. Diese Vermuthung wird bestätigt durch eine Bemerkung Plutarch's, welcher in seinem Commentar zur Psychogonie im Timaeus 1024 E zu unserer Stelle äussert, dass sowohl in der Bewegung wie im Erkennen der Seele das Element des Selbigen und Anderen nicht von einander ganz getrennt sind, sondern sich so verhalten, dass bald das Eine, bald das Andere überwiegt. Er beweist dies in Bezug auf das Erkennen, indem er sagt: ἡ δὲ κρίσις ἀρχὰς μὲν ἔχει δύο, τόν τε νοῦν . . . . καὶ τὴν αἴσθησιν . . . . μέμικται δὲ λόγος ἐξ ἀμφοῖν, νόησις ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ δόξα γινόμενος ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὀργάνοις τε μεταξὺ φαντασίαις τε καὶ μνήμαις χρώμενος. Man kann daraus jedenfalls ersehen, dass der Gedanke, den Gabirol ausspricht, durch jene Platonische Stelle nahe gelegt war. Vgl. eine andere Auffassung bei Guttm. S. 187, A. 1. — Was die Zahlensymbolik betrifft, so ist als Parallele zu unserer Stelle die Aeusserung des Aristoteles, de anima 404b 21 zu erwähnen, wonach Plato in seinen mündlichen Vorträgen den νοῦς mit der Eins, das Wissen, ἐπιστήμη, mit der Zwei, die Meinung mit der Ebene, das ist der Drei, die Wahrnehmung mit dem Körper, d. i. der Vier, verglichen habe. Vgl. auch Plutarch, de placitis philosophorum 1, 3, 19, wo eine ähnliche Ansicht dem Pythagoras zugeschrieben wird, was jedoch, wie Zeller (4) 1, S. 416, A. 2 annimmt, als eine blosse Entlehnung aus der angeführten Stelle bei Aristoteles anzusehen ist.

[96]) V, 52 (B V, 34, S. 319): כי הנפש הפרטית והיא הנקראת השכל הראשון היא בתחלה כחמר המקבל לצורה ובשקבל הצורה מהשכל הכללי הוא השכל השלישי יצא לפעל ויקרא השכל השני. Munk S. 127, A. 2 verweist auf die Lehren der arabischen Aristoteliker vom νοῦς und ihre Unterscheidung von verschiedenen Formen in demselben. Guttmann S. 242, A. 3 meint, es liesse sich auch bei Plot. V, 1, 10 die Anschauung Gabirol's wiederfinden. Allein die spezielle Bezeichnung der einzelnen Stufen im Nus erfordert einen genaueren Nachweis. Wir möchten daher auf Philoponus, de anima ed. Hayduck, S. 518, hinweisen, der die Ansicht des Alexander von Aphrodisias zusammenfasst in den Worten: πρῶτον σημαινόμενον λέγει τοῦ νοῦ τὸν δυνάμει νοῦν, ὥσπερ ἐστὶν ὁ ἐπὶ

mit den sonstigen Anschauungen Gabirol's im Allgemeinen in Einklang bringen mag, so offenbart sich doch in derselben, welche schwankende Stellung der individuelle Geist bei Gabirol einnimmt; denn auf der einen Seite haben wir den von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangenen Geist, der aber ein Theil der Seele selbst und nicht substantiell von ihr verschieden ist, auf der andern Seite den auf die Seele influirenden, universellen Geist, und zwischen beiden steht unklar in der Mitte der individuelle Geist, der weder das Eine, noch das Andere ist. Es ist jedoch nicht zu verwundern, wenn bei Gabirol keine Klarheit zu finden ist über einen Punkt, über den auch sein Vorbild, Plotin, sich nicht mit wünschenswerther Genauigkeit und Bestimmtheit ausgedrückt hat[97]).

τῶν παίδων· ἐν γάρ τοῖς παισὶν ὁ δυνάμει νοῦς ἐστι. δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει — wofür nach Zeller (3) 3, 1, S. 797, A. 2 τοῦ νοῦ zu lesen ist — ὁ καθ' ἕξιν νοῦς, ὥσπερ ὁ ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων . . . . τρίτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ θύραθεν . . . . ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν. Man könnte noch an andere Anschauungen, die daselbst mitgetheilt werden, denken, namentlich an die Ansicht des Plutarch von Athen, der Aristoteles im Platonischen Sinne interpretirt und als νοῦς in erster Bedeutung einen νοῦς καθ' ἕξιν, in zweiter einen νοῦς καθ' ἕξιν καὶ ἐνέργειαν, in dritter den νοῦς ὁ θύραθεν bezeichnet. allein der Wortlaut bei Gabirol spricht nicht für diese Annahme. Dass Gabirol die Bezeichnungen: erster, zweiter und dritter Geist aus irgend einer Quelle direkt entlehnt hat, ergiebt sich auch daraus, dass von ihm V, 25 (B. V, 19, S. 294) der thätige Geist als erster Intellekt bezeichnet wird. In Bezug auf diese Stelle ist noch zu bemerken, dass bei Gabirol unter שכל הפועל nicht, wie bei den arabischen Aristotelikern, der Engel der Mondsphäre, sondern der göttliche Geist, die erste Emanation, zu verstehen ist. Was ferner die hier im Namen der Weisen angeführte Behauptung betrifft, dass Form im eigentlichen Sinne nur der Intellekt sei, so ist Guttm. S. 218, A. 1 zu vergleichen.

[97]) Die Unklarheit des Verhältnisses zwischen Seele und νοῦς spricht sich, wie Zeller (3) 3, 2, S. 579, A. 1 bemerkt, besonders V, 3, 3 aus, wo die Frage aufgeworfen wird, ob man den reinen νοῦς noch als einen Theil der Seele betrachten solle, worauf die Antwort erfolgt, er sei nicht ein Theil unserer Seele, aber unser νοῦς, dann wieder heisst es: ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον. Auch Richter, neuplatonische Studien, Heft IV, S. 78 bemerkt, dass der besondere νοῦς bei Plotin leicht in dem allgemeinen aufgehe.

4. Kapitel.

Die Stellung der Seele, insbesondere ihr Verhältniss zur Weltseele und zum Körper.

Welche Stellung die Seele in der Ordnung des Seienden nach neuplatonischer Anschauung einnimmt, ist bekannt[98]), und dieser Anschauung folgend, sagt Gabirol, die Seele sei das Bindeglied zwischen den beiden Extremen der idealen und sichtbaren Welt und stehe in der Mitte zwischen der Substanz des Geistes und der des Körpers[99]). Näher wird dann noch die Stellung der Denkseele bestimmt als in der Mitte befindlich zwischen dem Geiste und den Sinnen, so dass sie sich bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hinneige[100]). Was jedoch insbesondere das Verhältniss der Einzelseele zur Allseele betrifft, so geben die Aeusserungen Gabirol's hierüber keine genügende Auskunft. Wir erfahren bloss, dass die Einzelseele ein untheilbarer Theil der Weltseele sei[101]), der sie ihr

---

98) Plotin an mehreren Stellen: IV, 8, 7: *καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτήν* (scil. *τὴν ψυχήν*), *εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν*; IV, 4, 3 Schluss, u. IV, 6, 3, wo von der Seele gesagt wird, sie sei *λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν . . . πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει, . . .*

99) B. III, 3, S. 81: substantia animae contigit substantiam intelligentiae et substantia quae sustinet praedicamenta contigitur ab ea, ergo substantia anima media est inter substantiam intelligentiae et substantiam quae sustinet praedicamenta. Ebenso Ibn Ezra im Commentar zu Deut. 32, 1: וכבר רמזתי לך על נפש האדם שהיא אמצעית בין הגבוהים לשפלים, und denselben Gedanken drückt die von Ibn Ezra im Namen Gabirol's mitgetheilte allegorische Auffassung der Jakobsleiter aus, Gen. 28, 11: והר״ר שלמה הספרדי אמר כי סלם רמז לנשמה העליונה ומלאכי אלהים מחשבות החכמה.

100) III, 24, (B. III, 37, S. 165): ומאחר שהיתה הנפש בין עצם השכל והחוש התחייב כשתטה אל החוש תעדר השגת מה שבשכל וכן כשתטה אל השכל תעדר [השגת] מה שבחוש. Vgl. Plotin V, 3, 3: *τοῦτο γάρ* (der denkende Theil) *ἡμεῖς· τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος. χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* Hervorzuheben ist noch, dass, wie aus unserer Stelle sich ergiebt, Gabirol unter Seele schlechtweg die Denkseele versteht, vgl. III, 15 (B. III, 16, S. 112), wo die Vegetabilität und Sensibilität als in der Mitte stehend zwischen dem Körperlichen und Geistigen bezeichnet werden. Ebenso stehen nach תורות הנפש, S. 25 die vegetative und animalische Seele gleichsam auf der Stufe des Körperlichen: והגוף יתחלק לשני חלקים לגוף הנראה לחושים . . . ולגוף אחר הנעלם מן החושים אשר נקראהו ג״כ עצם גופני ואלו שתי הנפשות הגופניות הן הנפש הצמחית . . . והנפש החיונית.

101) B. III, 26, S. 142: unde si haec forma sic magna immergitur in parte indivisibili substantiae simplicis universalis, id est anima particularis u. s. w.

Wesen und ihre Existenz verdanke[102]), ohne dass der Ausdruck Theil, auf den es hier ankommt, näher bestimmt wird. Auch werden beide mit einander verglichen und gegenübergestellt, und es wird von der Einzelseele gesagt, sie stehe zum Einzelkörper in einem analogen Verhältniss, wie die universelle Seele zum universellen Körper[103]). Dass die Einzelseele trotz ihrer Individualisation und Absonderung doch nicht ganz aus ihrem Zusammenhang mit der Allseele losgelöst sei, kann aus der Aeusserung gefolgert werden, dass das Schicksal der Einzelseele an die Ordnung und Leitung des Alls geknüpft sei[104]). Ausserdem spricht Gabirol in seiner Ethik noch von einem besonderen Einfluss, den die Gestirne auf die Seele ausüben[105]), ohne dass jedoch hierdurch die Freiheit und die Selbstbestimmung der Seele aufgehoben werde, wie aus dem bei dieser Gelegenheit citirten Ausspruch der Weisen hervorgeht. Dieser Ausspruch verlangt, dass der Mensch die Einwirkung der Gestirne auf

---

Der Begriff Theil wird jedoch von Gabirol hier nicht näher bestimmt, obgleich es doch viel darauf ankommt, vgl. Plotin IV, 3, 2, der in seiner Polemik gegen die Ansicht, dass die Einzelseelen Theile der Allseele seien, bemerkt, es müsse in dieser Frage vor Allem festgestellt werden, in welchem Sinne man das Wort Theil gebraucht (ἴσως δὲ δεῖ λαβεῖν τὸ μέρος ἐν τοῖς τοιούτοις πῶς λέγεται σαφέστερον). Vielleicht hat Gabirol durch die Bezeichnung der Seele als untheilbaren Theil dem Missverständniss vorbeugen wollen, wonach man den Ausdruck Theil im quantitativen Sinne hätte nehmen können, vgl. auch Ibn Ezra, Ps. 22, 23: וטעם יחידתי בעבור היות כל נשמת אדם יחידה מתבודדת עם גופה מנשמת הכל ובהפרדה מגוייתה אז תאסף אל הכל und oben S. 32 A. 57. Was übrigens die Untheilbarkeit der Seele betrifft, so ist nach Plotin IV, 2 die vegetative und animalische Seele als an sich untheilbar, in Bezug auf den Körper aber als theilbar anzusehen, das Letztere, weil sie durch den ganzen Körper verbreitet ist, das Erstere, weil sie in jedem Theile ganz ist. Dabei bemerkt er ausserdem, dass man nicht etwa in dieser Beziehung die Seele den Qualitäten gleichsetzen dürfe, die gleichfalls an sich untheilbar, am Körper aber accidentell theilbar werden. Zwei Stellen, in denen dieser Unterschied hervorgehoben wird (c. I: οὐδὲν μέρος ἔχουσα . . . und weiter unten: ἀλλ' ἔστι τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀφεστώς) werden von Müller nicht richtig wiedergegeben.

102) Siehe oben S. !05.

103) III, 42 (B. III, 57, S. 207), siehe weiter unten.

104) III, 44 (III, 58, S. 209): ואני חושב כי הנהגת הנפש הפרטית נמשכת אחר הנהגת העולם הכללי. Diese Stelle spricht zunächst davon, dass die Seele nicht dem Zusammenhange mit dem Ganzen entrückt ist, daraus aber ergiebt sich um so mehr, dass sie von der Weltseele, die Prinzip der Leitung ist, nicht gänzlich getrennt ist, vgl. übrigens die Polemik Plotin's IV, 3, 1 und IV, 3, 15 gegen diejenigen, die zur Unterstützung ihrer Behauptung, dass die Einzelseelen Theile der Allseele seien, sich auf den Ausspruch Plato's berufen, wonach wir dem Umschwunge des Alls folgen und von diesem abhängig sind.

105) Ethik, S. 2 wird die Verschiedenheit der Anlagen unter den Menschen zum nicht geringen Theile auf sphärische Einflüsse zurückgeführt.

seine Seele durch Selbstthätigkeit unterstütze, wie man beim Wachsthum durch Pflügen und Tränken des Bodens der Natur zu Hilfe komme[106]).

Mit grösserer Ausführlichkeit spricht Gabirol über das Verhältniss der Seele zum Körper. Da zwischen Dingen, zwischen welchen keine Wesensverwandtschaft besteht, eine Wechselwirkung nicht stattfinden kann[107]), so können auch Seele und Körper, da zwischen ihnen ein rein gegensätzliches Verhältniss herrscht, ohne Dazwischenkunft eines Mediums keine Verbindung mit einander eingehen. Die Stelle eines solchen Mediums zwischen Seele und Körper vertritt das Pneuma[108]). Gabirol führt mehrere Beispiele

---

106) Das.: עזרו הדברים הפלכיים בנפשותיכם כאשר תעזור החרישה וההשקיה והוא טבעי (?) במצוע הארץ בגדולין.

107) III, 1 (B. III, 1, S. 74): ובסלוק הדמות יסתלק הדבקות מפני שהדבקות יהיה בדמות. Aus diesem grundlegenden Satze folgt für Gabirol, dass zwischen den ersten Schöpfer und der Körperwelt vermittelnde Zwischenglieder existiren müssen, vgl. die von Joël S. 27 aus Plotin und Proclus angeführten Parallelen. Auch Saadia in seinem Jezirah-Commentar (siehe oben S. 6, A. 11) hat die Anschauung von der Nothwendigkeit der Vermittelung zwischen zwei Extremen. Bei Saadia ist der Gedanke dem Zusammenhange nach aus Timaeus p. 31 entlehnt (δύο δὲ μόνω καλῶς ξυνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν).

108) III, 3 (B. III, S. 75): והנפש נבדלת לגוף ולולא הרוח האמצעי ביניהם לא היה דבק כל אחד מהם באחר. Die Darstellung Joël's S. 28 zu dieser Stelle ist sehr unklar. Er versteht unter רוח die Vitalseele und bezieht sich auf Munk, dieser aber S. 38, A. 1 scheint רוח als Pneuma aufzufassen, was mit Vitalseele keineswegs identisch ist. Auch der Hinweis Joël's auf Plotin IV, 4, 18 ist nicht zutreffend, denn unter der „Seelenspur" dort und unter φύσις ist die vegetative Seele zu verstehen. Fragt man nun, was רוח wirklich bedeutet, so wird man zunächst an das Pneuma denken, zumal die Neuplatoniker in der That dem Pneuma die Rolle eines Vermittlers zwischen Seele und Körper zugeschrieben haben; so beispielsweise Hermes Trismegistos, Κλείς (ed. Parthey, S. 75): ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι. τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. vgl. Siebeck II, S. 159, A. 2. Doch ergiebt sich eine Schwierigkeit, wenn man III, 8 (B. III, 51, S. 194) berücksichtigt, wo הרוח החיוני als Vermittler zwischen der Denkseele und dem Körper angegeben wird. Ist nämlich רוח gleichbedeutend mit Pneuma, dann scheint רוח החיוני gleich zu sein mit πνεῦμα ζωτικόν, entsprechend der medicinischen Unterscheidung eines dreifachen Pneumas (vgl. Siebeck II, S. 146). Auf diese Unterscheidung weist auch Munk a. a. O. hin, ohne sich die Frage vorzulegen, wie Gabirol dazu kommt, das Lebenspneuma und nicht vielmehr das psychische Pneuma oder die animalische Seele selber als Bindeglied zu nennen, wie beispielsweise Ibn Ezra zu Exod. 23, 25: ויש אמצעיים בין הנשמה והגוף והנה הם שני כחות ובלשון הקדש יקראו על הרוב רוח ונפש כי הנשמה היא החכמה ומושבה במוח הראש וממנה יצא כח כל ההרגשות ותנועת החפץ והרוח בלב ובו חיי האדם והיא המבקשת שררה להתגבר . . . והנפש בכבד והיא המתאוה לאכול; vgl. auch das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit, übersetzt von Kayser, S. 162, wo die Blutseele, offenbar soviel wie die animalische Seele, als Kitt zwischen der Denk-

solcher Vermittelungen an. So verbindet sich die Sehkraft mit den Körpern nur vermittels der Pupille und der feinen Luft, die Weltseele mit dem Weltkörper nur vermittels der Sphäre, die ein Mittelding ist zwischen der Körperlichkeit und Geistigkeit[109]. Der Mensch, in dem Seele, Geist und Körper zu einer Einheit verbunden sind, ist in dieser Beziehung ein Bild des Weltganzen, eine Nachahmung des Alls[110]. Wie im Mikrokosmos des Menschen der Geist, als die einfachste und sublimste Substanz, sich mit dem Körper nur durch das Medium der Seele und des Pneumas verbindet, ebenso kann im Weltganzen die einfache und sublime Substanz des Geistes nur durch vermittelnde Zwischenglieder sich mit dem Körper, der Substanz der Kategorien, verbinden[111].

---

seele und dem Körper bezeichnet wird. Dass jedoch Gabirol, dem biblischen Sprachgebrauch folgend, in dem angeblich, wie wir soeben von Ibn Ezra erfahren, רוח den mittleren Theil der Seele bedeutet, unter רוח החיוני in der That die animalische Seele verstehe, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Vielleicht ist die aufgeworfene Schwierigkeit in folgender Weise zu lösen. Costa ben Luca a. a. O., S. 130 unterscheidet bloss einen doppelten Spiritus, einen spiritus vitalis, der seinen Sitz im Herzen hat, und einen spiritus animalis, der von dem ersteren seinen Ursprung nimmt und seinen Sitz im Gehirn hat, vgl. auch Alfredus Anglicus, de motu cordis, ed. Barach, S. 97. Auch der Verfasser von תורות הנפש, S. 50 redet bloss von einem doppelten Pneuma, doch nennt dieser wiederum bloss הרוח הצמחית und החיונית. In jedem Falle wollte Gabirol durch הרוח החיוני oder spiritus animalis, wie es in der lat. Uebers. heisst, das höchste Pneuma bezeichnen. Bemerkt sei noch, dass Ethik, S. 3 חום הטבעי genannt wird, dessen Funktionen — siehe oben S. 33, A. 61 — von denen des Pneuma nicht streng geschieden sind. Dieses חום הטבעי wird von Cusari II, 26 als Medium zwischen Seele und Körper bezeichnet.

109) III, 8 (B. III, 51, S. 194) heisst es neben anderen Beispielen: וכבח הרואה שלא ידבק בגופים אלא באמצעות הכבה והאויר הדק וכנפש הכללית שלא תדבק בגופים אלא באמצעות הגלגל האמצעי בין הרוחנות והגשמות.

110) III, 6 (B. III, 2, S. 77): העולם הקטון דמיון העולם הגדול בסדור והבנין. Der Vergleich wird von Gabirol bald tiefer, bald oberflächlicher gefasst. vgl. I, 3 (B. I, 7, S. 10), wo der Körper des Menschen und seine äussere Form ein Bild von Materie und Form, die Seele ein Bild des Willens, der Geist eine Analogie der ersten Substanz sein soll. Nach Ethik, S. 3 ist der Mensch darum eine Nachahmung des Alls, weil die vier Qualitäten in ihm den vier Elementen im Weltall entsprechen, vgl. Moreh I, 72 und die von Joël S. 30, A. 2 aus der Bibliotheca Photii angeführte Bemerkung. Was die Vorstellung von Mikrokosmos betrifft, so reicht sie hinauf bis Heraklit (Siebeck I, 43) und ist auch Sokrates nicht fremd (Xenophon, Memorabilien I, 4, 8). Ueber das Vorkommen dieser Anschauung bei anderen griechischen Philosophen und in der jüdischen Litteratur vgl. Joël S. 29 und Guttmann S. 117, A. 3. Plotin betrachtet den Menschen hauptsächlich als κόσμος νοητός, vgl. ausser der von Joël a. a. O. angeführten Stelle auch V, 1, 10.

111) Das.: ואין עצם השכל שהוא דק פשוט ונכבד מכל עצמי העולם הקטון דבק לגשם כי הנפש והרוח אמצעיים ביניהם ועל זה יוקש סדר העולם הגדול כלומר שאין העצם

Welcher Art jedoch diese Verbindung zwischen Seele und Körper ist, und wie man sich ihr gegenseitiges Verhältniss zu denken hat, das bleibt noch näher zu untersuchen. Gabirol ergeht sich hierüber in mehreren Vergleichen, und die eigenthümliche Vereinigung von Seele und Körper dient ihm als Beispiel, um daran andere Verhältnisse zu erläutern. Diese Häufung von Vergleichen trägt jedoch nicht viel zur Klarheit bei, sondern verdunkelt weit eher den Gegenstand. Als Beispiele aus der Sinnenwelt, welche der Verbindung von Seele und Körper analog sind, führt Gabirol an die Verbindung des Lichtes mit der Luft, die einander völlig durchdringen und doch für sich bleiben, und ebenso die Vereinigung und das Ineinandersein von Gestalt, Farbe, Quantität und Substanz[112]). Auch das Verhältniss von Materie und Form, ihre Verschiedenheit trotz ihrer Vereinigung, ist dem Verhältniss von Seele und Körper

---

הפשוט והנכבד דבק לגשם והוא העצם הנושא למאמרות. Das Wort דק ist zu streichen, wie aus dem Parallelismus der Glieder sich ergiebt, und fehlt auch Moreh ha-Moreh, S. 55, wo die Stelle wörtlich citirt wird. An unsere Stelle erinnert Cusari IV, 3 (ed. Hirschf. S. 241), wo im Anschluss an die Vorstellung von Mikrokosmos Gott als Pneuma, Geist und Seele der Welt bezeichnet wird.

112) III, 40 (B. III, 57, S. 206): והשכל בדבקות האור באויר ודבקות הנפש בגוף ודבקות השכל בנפש ודבקות מקצת חלקי הגוף כלומר התבנית והגון והכמות והעצם וסדורם מקצתם במקצתם. Vgl. Plotin IV, 3, 20—22 (Theol. S. 28), welcher bemerkt, dass kein Vergleich zutreffend sei für die Art und Weise, in der die Seele dem Körper gegenwärtig sei, denn sie sei nicht im Körper wie in einem Raume, in welchem Sinne immer man das Wort nehme, auch nicht wie in einem Gefäss. Ebenso sei sie nicht in ihm, wie die Qualität in ihrem Substrat, oder wie die Theile im Ganzen, oder wie das Ganze in seinen Theilen, oder wie die Form in der Materie. Nachdem er dann noch andere Vergleiche in Betracht gezogen, gelangt er c. 22 zu dem Ergebniss, die Seele sei dem Körper gegenwärtig, wie das Feuer der Luft, vgl. Joël S. 25 u. Guttmann S. 113, A. 2. Man ersieht daraus, dass es Gabirol mit seinen Beispielen nicht genau nimmt, denn er gebraucht auch solche, die Plotin als unzutreffend zurückweist. Was übrigens die von Plotin in Betracht gezogenen Vergleiche betrifft, so erscheint uns die Bemerkung Bouillets (les ennéades de Plotin II, S. 304, A. 1) nicht richtig, wonach Plotin hier gewisse Ansichten über das Wesen der Seele im Auge habe, beispielsweise auch die der Stoiker, auf welche mit den Worten εἰ μὴ ἄρα διαδόσει τινὶ . . . . hingedeutet werde. Nicht bloss auf die Ansicht der Stoiker ist nicht Bezug genommen, weil in den angeführten Worten eine solche Anspielung dem ganzen Zusammenhange nach nicht liegen kann, sondern Plotin hat überhaupt nicht die Absicht, hier gewisse Ansichten über das Wesen der Seele zu bekämpfen, er setzt vielmehr die richtige Ansicht voraus und fragt, wie man nach dieser richtigen Ansicht das Verhältniss von Seele und Körper sich vorzustellen habe. Was Plotin vorschwebt, ergiebt sich ganz deutlich, wenn man Aristoteles, Physik IV, c. 3 vergleicht, wo die Frage: ποσαχῶς ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγεται behandelt wird und alle von Plotin erwähnten Arten aufgezählt sind. Schliesslich sei bemerkt, dass der Verfasser der Theologie (S. 30) anstatt ὥστε ἐν τῷ κενῷ τὸ σῶμα etc. ὥστε ἐν τῷ κενῷ [ἐν ᾧ] τὸ σῶμα gelesen zu haben scheint.

gleichzusetzen[113]). Allgemein fasst Gabirol seine Ansicht dahin zusammen, dass man sich die Verbindung zwischen Seele und Körper in der gleichen Weise vorzustellen habe, wie die Verbindung zwischen der intelligiblen und sinnlichen Welt überhaupt. Der Körper subsistirt in der Seele, wird von ihr umfasst und getragen in derselben Weise, wie der universelle Körper in der universellen geistigen Substanz subsistirt und von ihr umfasst und getragen wird[114]). Nicht der Körper ist demnach der Raum für die Seele, sondern sie ist der intelligible Ort für jenen, wie denn überhaupt das Niedere stets in dem Höheren ist und nicht umgekehrt[115]). Ebenso ist die

---

113) V, 4 (B. V, 3, S. 262): ומה שיקל עליך ציור זה הוא שתצייר השתנית הגוף והנפש והשכל והם מתאחדים . . . יכשתצייר זה . . . יהיה עוזר אותך על ציור השתנות היסוד והצורה דומה בהשתנות הגוף והנפש וכו״. In der lat. Uebersetzung ist Z. 4 u. 6 diversitatem fehlerhaft für diversitas. Vgl. auch V, 7 (B. V, 6, S. 267).

114) II, 29 (B. II, 24, S. 69): וצריך שתקיש קימת העצם הגשמי הכללי בעצם הרוחני הכללי בקימת הגוף בנפש וכמו שהנפש מקפת בגוף ונושאה אותו כמו כן העצם הכללי מקיף בגוף העולם הכללי ונושא אותו. Denselben Gedanken spricht Gabirol in einem seiner Gedichte aus, indem er die Seele anredet mit den Worten תשאי גויה נאלמה, worauf bereits Moreh ha-Moreh, S. 31 hingewiesen wird, vgl. Dukes, Philosophisches, S. 60, A. 1 und Senior Sachs in שירי השירים, S. 110, welcher bemerkt, dass Gabirol in Bezug auf den Inhalt des Gedichtes sich an den oben S. 41, A. 74 erwähnten talmudischen Ausspruch anlehnt. Was die Uebereinstimmung Gabirol's mit Plotin betrifft, so sagt dieser IV, 3, 20, die gewöhnliche Vorstellung, die Seele sei im Körper, habe ihren Grund darin, dass der Körper sichtbar sei, die Seele aber nicht. Wäre auch die Seele sichtbar, dann würde man nicht mehr sagen, die Seele sei im Körper, sondern: ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον.

115) III, 42 (B. III, 57, S. 207). Der Körper wird von der Natur, diese von der vegetativen Seele umfasst u. s. w. bis zum Geist. Das Gleiche gilt auch von den universellen Substanzen. Ebenso ist es eine Anschauung Plotins, dass das Niedere immer im Höheren ist, V, 5, 9: πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' ἐν πρώτοις ἐν τοῖς προτέροις . . . Das.: οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῷ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ. Zu den etwas unklaren Schlussworten: ושהנפש הכללית תשא כל העולם ותצייר כל מה שבו ותראהו כמו שנפשותינו הפרטיות נושאית גופיתינו ותציירנה אותם ותראינה כל מה שבהם kann als Commentar dienen Plot. IV, 4, 24, wo die Frage, ob der Allseele und den Sternseelen Wahrnehmung zukomme, erörtert wird. Wenn wir nicht bloss Dinge von aussen auffassen, heisst es da, sondern auch durch einen Theil den anderen, warum sollte nicht auch die Allseele wahrnehmen? Und gegen die Bemerkung Plato's im Timaeus, p. 33, dem Kosmos seien darum keine Sinnesorgane verliehen worden, weil er solcher nicht bedurfte, denn er bedurfte beispielsweise nicht der Augen, da doch ausserhalb des Weltganzen nichts Sichtbares zurückblieb, um gesehen zu werden, wird der Einwand erhoben, dass es ja nichts desto weniger ein Sichtbares drinnen gab und nichts hinderte, dass er sich selbst sehe (ἀλλ' ἔνδον γε ἦν καὶ ἑαυτὸν οὐδὲν ὁρᾶν ἐκώλυσεν). Man begreift daher, warum Gabirol bei der Allseele und dem entsprechend auch bei der Einzelseele nur von einer Wahrnehmung des eigenen Körpers und der in ihm vorgehenden Veränderungen redet.

Seele an sich vom Körper getrennt, wenn sie auch, ohne ihn zu berühren, mit ihm verbunden ist, in gleicher Weise wie die intelligible Welt von der körperlichen an sich geschieden ist, wenn sie auch, ohne dieselbe zu berühren, mit ihr verbunden ist[116]).

Soviel über die Verbindung von Seele und Körper im Allgemeinen. Hierbei mag nicht unerwähnt bleiben, dass neben den genannten Aeusserungen, die sich der Hauptsache nach auf neuplatonische Quellen zurückführen lassen, vereinzelt auch eine Bezeichnung vorkommt, welche die Vereinigung zwischen Seele und Körper in stoischer Weise ausdrückt[117]). Was das Centralorgan der Seele im Besonderen betrifft, so wird als solches von Gabirol das Gehirn angesehen. Von hier, dem Sitze der Denkseele, verbreitet sich die seelische Kraft vermittels der Nerven durch alle Theile des Körpers und durchdringt denselben, während die Substanz der Seele selbst in sich bleibt, ohne sich auszudehnen und auszubreiten[118]).

---

116) II, 29 (B. II, 24, S. 69): וכמו שהנפש מפורקת בעצמה מהגוף והיא דבקה בו מבלתי שתמשש אותו כמו כן העצם הרוחני מפורק בעצמו מגוף העולם והוא מדובק בו מבלתי שימשש אותו. Der Ausdruck מבלתי שתמשש bedeutet, dass die Verbindung nicht durch eine Berührung von Flächen zu denken sei.

117) Diese stoische Anschauung tritt hervor in den Worten V, 65: ובשהתאחדה הנפש בעצם והתערבה עמו ערוב מזיגה והתאחדות, womit die sogenannte totale Mischung gemeint zu sein scheint, bei der die gemischten Theile sich gegenseitig völlig durchdringen, ohne ihre Eigenthümlichkeit aufzugeben. In der lat. Uebers. (V, 41, S. 331) tritt dieser Sinn nicht so scharf hervor. Auffällig ist hierbei lediglich der Umstand, dass Gabirol die stoische Terminologie, der die Anschauung von der Körperlichkeit der Seele zu Grunde liegt, auf seinen eigenen Standpunkt überträgt, im Uebrigen aber findet er sich in Uebereinstimmung mit seiner auch sonst von ihm ausgesprochenen Ansicht, dass die Seele den Körper ganz durchdringe, wie das beispielsweise auch V, 72 (B. V, 43, S. 337) behauptet wird, nur mit dem Unterschiede, dass sich Gabirol dort des Ausdruckes פלוש bedient. Ebenso sagt Plotin IV, 2, 2, die Seele könne nicht in jeder Beziehung untheilbar sein, weil in diesem Falle der Körper nicht beseelt wäre, die Seele vielmehr gleichsam wie um ein Centrum um sich selbst gesammelt sein und die Masse des Körpers unbeseelt lassen würde.

118) III, 10 (B. III, 52, S. 196) wird die Emanation der Substanzen aus einander, die auf einer Ausstrahlung der Kraft, nicht aber der Substanz beruhen soll, mit der Ausstrahlung des Lichtes aus der Sonne verglichen, die aus sich nicht heraustritt, sondern bloss ihre Kraft ergiesst, ferner: ובמעלת הכח הנפשי המשולח מהכח המדבר שמשכנו במח בעצבים [ובעורקים] כי זה הכח מפלש בכל חלקי הגוף מתפשט בו ואע״פ שעצם הנפש בעצמו אינו נמשך ולא מתפשט. Diese Anschauung steht scheinbar im Widerspruch mit der in der vorigen Anmerkung erwähnten Aeusserung Plotin's, in Wirklichkeit aber deckt sie sich mit derselben, da unter הכח הנפשי nichts Anderes als die vegetative und animalische Seele selber zu verstehen ist, die כח bloss genannt werden im Verhältniss zu Denkseele nach der allgemeinen Lehre Gabirol's über den Substanzbegriff, siehe oben S. 109, A. 66. —

5. Kapitel. **Seelenthätigkeiten.**

Höhere und niedere Erkenntnissfunktionen. Die Sinne im Einzelnen. Zusammenhang der Ethik mit den Sinnen.

Alle Erkenntniss wird nach Gabirol durch die Form vermittelt und besteht in einem Einswerden der Form des erkennenden Subjekts mit der Form des erkannten Objekts[119]). Dies gilt sowohl von der niederen Erkenntnissthätigkeit der Sinne, wie von der höheren des Geistes. Bei der Ersteren findet dies Einswerden zwischen der sinnlichen Form und der Form des Sinnes statt, bei der Letzteren zwischen der intelligiblen Form und der des Geistes[120]). Diese Einigung vollzieht sich durch eine Art Berührung, welche hinsichtlich der intelligiblen Erkenntniss nicht weiter bestimmt wird[121]). In Bezug auf die sinnliche Erkenntniss ist zu bemerken, dass Gabirol, der stoischen Auffassung folgend, die Wahrnehmung durch einen Abdruck der Form im Sinnesorgan zu Stande kommen lässt[122]). Was die Erklärung der Erkenntniss als eines Einswerdens

---

Ueber das Gehirn als Centralorgan der Seele vgl. Plotin IV, 3, 23, wo der Grund angegeben ist, weshalb die Alten den Sitz der Seele dorthin verlegten, und wo zugleich bemerkt wird, dass man streng genommen nicht sagen sollte, die Seele sei dort, sondern der Anfang ihrer Wirksamkeit beginne dort. Hinsichtlich des Organs, durch welches die Seelenkraft sich dem ganzen Körper mittheilt, ist der Unterschied zwischen dem hebräischen Auszug und der lat. Uebersetzung hervorzuheben. Letztere hat nervos et lacertos, während es bei Falaḳera bloss בעצבים heisst. Das entsprechende Wort für lacertos ist vielleicht ausgefallen. Unrichtig schiebt Munk ובעורקים ein, denn dies bezeichnet bei Falaḳera, wie aus ס׳ הנפש, f. 16 b zu ersehen ist, die Arterien. Für Muskeln wäre die Bezeichnung עצלים oder auch מיתרים, siehe מגן אבות, f. 57 b, am Platze.

119) V, 13 (B. V, 15, S. 285): מאחר שהיתה הידיעה בהתאחד צורת היודע וצורת הידוע, vgl. B. III, 31, S. 152, wo bemerkt wird, dass man unter dieser Einigung eine unitio spiritualis, nicht corporalis zu verstehen habe.

120) V, 22 (B. V, 19, S. 292): וענין הידיעה השכלית היא התאחדות הצורה [המושכלת] בשכל וכן המאמר בידיעה החושית.

121) V, 2 (B. V, 2, S. 260): ידיעת השכל תהיה בדבקות צורתו בצורת המושכל, und allgemein V, 12 (B. V, 8, S. 271): ומפני זה לא ידבקו הצורות אלא בצורות. Auch nach Aristoteles geht selbst das Denken nur durch ein Einwirken des Gedachten auf den Geist vor sich, und diese Einwirkung wird von ihm als Berührung θίξις bezeichnet, vgl. Metaph. XII, 1072 b 20.

122) II, 11 (B. II, 6, S. 36): כי הצורות המוחשות יתטבעו בכלים להדמותם בהם. Diese Anschauung, welche die Sinneswahrnehmung mit dem Abdruck eines Siegelringes in Wachs vergleicht, ist zuerst von Kleanthes ausgesprochen worden, und wir werden derselben auch bei den arabischen Aristotelikern begegnen, was sich leicht daraus erklärt, dass man auf Grund einzelner Stellen auch dem Aristoteles diese Ansicht beilegte, vgl. Freudenthal, über den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles, S. 21.

der Form mit der Form betrifft, so schliesst sie zweierlei in sich: erstens, dass es von Seiten der Seele immer nur die Form ist, welche erfasst[123]), zweitens, dass auf Seiten des Objekts immer nur die Form Gegenstand der Erkenntniss ist, oder, wie Gabirol bei anderer Gelegenheit sich ausdrückt, die Sinne sowohl wie der Geist nur die Form ohne die Materie in sich aufnehmen[124]). Eine nothwendige Folge dieser Anschauung ist, dass das Formlose sich überhaupt der Erkenntniss entzieht, weshalb ihm auch kein wirkliches Sein zukommt[125]). Warum nur die Form Gegenstand der Erkenntniss werden kann, dafür werden von Gabirol verschiedene Gründe angegeben. Unter Anderem wird behauptet, dass die Form des Objekts gleichsam eine Scheidewand bilde zwischen der Materie, von der sie getragen wird, und der Form des erkennenden Subjekts. Daher verbinde sich nur die Form mit der Form, weil diese unmittelbar auf einander stossen[126]). Jedoch ist auf diese Begründung nicht besonders Gewicht zu legen, und sie wird von Gabirol wohl nur nebenher angegeben. Als wichtigsten und wesentlichsten Grund wird man im Sinne Gabirol's den alten bekannten Satz anzusehen haben, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde[127]). In diesem Satze ist nach Gabirol die Erklärung für mancherlei Erscheinungen zu suchen. Daher erklärt es sich zunächst, warum nur die Formen sich mit einander verbinden, weil nämlich bloss

---

123) B. III, 23, S. 133: Omne concipiens aliquid, non concipit nisi per suam formam. ergo intelligentia et anima concipiunt formas rerum per suas formas.

124) V, 64: החוש יקבל צורת המוחש מבלי שיקבל חמרו וכן השכל יקבל צורת המושכל ולא יקבל חמרו. In der lat. Uebersetzung V, 41, S. 331 fehlt der Passus und wird vom Herausgeber ergänzt. Ebenso Aristoteles, de anima 424a 17: Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης; Plotin I, 1, 2: αἴσθησις γὰρ παραδοχὴ εἴδους ἢ ἀπαθοῦς σώματος, vgl. Munk S. 48, A. 1, Joël S. 37. Die Plotinische Stelle scheint corrumpirt zu sein, und wie es ungefähr heissen muss, lässt sich vielleicht aus I, 1, 7 entnehmen.

125) Folgt aus IV, 7 (B. IV, 5, S. 221), V, 12 (B. V, 8, S. 271).

126) Vgl. die in der vorigen Anmerkung erwähnte Stelle V, 12: והחוש והשכל לא ידבקו כזולתי הצורה[המוחשת או המושכלת מפני היות הצורה המוחשת והמושכלת חוצצת בין צורת הנפש והשכל ובין היסודות הנושאים לצורות המוחשות והיסודות הנושאים לצורות המושכלות, ebenso IV, 7. Schwierig ist und der Erklärung bedarf V, 32 (B. V, 26, S. 305): והסבה אשר בעבורה תהיה הצורה גלויה והיסוד נעלם במושכלות מפני פגישת צורת השכל וצורות המושכלות כי הצורות כולן מתנגדות כיסוד כבני אדם במערכת המלחמה.

127) V, 13 (V, 15, S. 285): (des Subjekts und Objekts) התאחדות אלו שתי הצורות כשעור הדמות והקירוב, vgl. B. I, 5, S. 7 u. III, 24, S. 134: Si formae sensibilis non essent similes animae, anima non reciperet illas. Auch bei Plotin I, 8, 1 heisst es allgemein: τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης.

zwischen ihnen eine Aehnlichkeit und Gattungsverwandtschaft besteht, jede Erkenntniss aber eine Aehnlichkeit zwischen Subjekt und Objekt zur nothwendigen Voraussetzung hat[128]). Aus demselben Grunde muss auch dem Geiste die Erkenntniss der sinnlichen Formen durch die Sinne vermittelt werden, da wegen der grossen Verschiedenheit zwischen der subtilen Natur des Geistes und der groben Natur der sinnlichen Formen eine Verbindung zwischen beiden nicht möglich ist ohne Dazwischenkunft eines Mediums, wie es die sensitive Seele ist, die in der Mitte steht zwischen der Geistigkeit des Intellekts und der Körperlichkeit der sinnlichen Formen[129]). Daher vermag ja auch die sensitive Seele selber ohne Vermittelung der Sinnesorgane und der Luft die sinnlichen Formen nicht zu erfassen[130]).

Durch die Erkenntniss gewinnt die erkannte Form eine reale Existenz in der Seele und ist substantiell in ihr. Man kann daher das Wissen auch als die Subsistenz des Gewussten in der Seele und im Geiste bezeichnen[131]), denn die früher erwähnte Ansicht, dass

---

128) V, 12 (B. V, 8, S. 271): והצורות לא ידבקו אלא בצורות מפני הדמות והגנסות אשר ביניהן. Derselbe Grund ist gemeint, wenn es B. III, 24, S. 134 heisst, die sensitive Seele nehme nur die Form, nicht aber die Materie wahr, weil die Form in ihrer Wesenheit sei, nicht aber die Materie. Ausserdem werden für die Nichtwahrnehmbarkeit der körperlichen Materie andere Gründe angegeben, V, 32 (B. V, 26, S. 305): מפני שהצורות גשמיות והיסוד רוחני בצרופו אל הצורות הנשואות בו ועוד כי היסוד לובש והצורה לבושה ועוד כי היסוד דומה [בהעדר והצורה דומה] במציאות והיסוד בכח והצורה בפעל. In der lat. Uebersetzung ist auch hier der Grund angegeben, den wir soeben aus S. 134 angeführt haben. Vgl. Plotin V, 8, 7 (Theol. S. 170): ὅθεν καὶ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν ὕλην ὑπὸ πολλοῖς εἴδεσι κρυφθεῖσαν. Was den Ausdruck לבש betrifft, so erinnert er an dieselbe Bezeichnung bei Plotin III, 6, 11 (περιτίθεμεν) und III, 6, 18 (ἀμφίεσμα), der damit ausdrücken will, dass die Materie keine Veränderung erleide und die Form bloss wie ein Gewand an- und ablege.

129) V, 13 (B. V, 15, S. 285): ומפני היות השכל רקיק והיו המוחשים גסים ואי אפשר שידבק הרקיק בגס בלא אמצעי דומה לשתי הקצוות התחייב מזה שיהיה השכל לא ישיג המוחשים אלא באמצעות החושים כי היה עצם החש דומה לשתי הקצוות.

130) Das.: ועל זה ההקש עוד תוקש השגת עצם [החש] בצורות המוחשות באמצעות הכלים והאויר מפני התדמות הכלים והאויר לשתי הקצוות. Dieselbe Bedeutung einer Vermittelung zwischen den Extremen legt Plotin den Sinnesorganen an mehreren Stellen bei, vgl. die von Guttmann S. 210, A. 4 angeführte Stelle (IV, 4, 23): οὐ τοίνυν δεῖ μόνον ταῦτα εἶναι. τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι . . . . συνάπτον πως τὰ ἄκρα ἀλλήλοις; IV, 5, 8: ὥστε ἡ αἴσθησις ψυχῆς ἀντίληψις ἔσται δι' ὀργάνων ὁμοίων τοῖς ἀντιληπτοῖς; IV, 5, 1 Anfang. Ebenso Pseudo-Empedokles bei Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, S. 18 unten.

131) III, 19 (B. III, 23, S. 132): והידיעה קימת צורת הידוע בנפש והשכל. Auch als ein Umfassen des erkannten Objekts durch das Subjekt wird das Wissen

die Formen durch die Seele bloss hindurchgehen, wie das Licht durch die Luft, ist bereits aus mehreren Gründen als hinfällig erkannt worden und lässt sich noch auf andere Weise widerlegen[132]).

---

von Gabirol bezeichnet, B. I, 5, S. 7: Scientia scientis est comprehensio ad rem scitam, vgl. die von Guttmann S. 69, A. 3 angeführte Parallelstelle aus Plotin V, 5, 6.

132) III,27 (B. III, 42, S. 174): ואין הצורות עוברות על הנפש כעבור האור על האויר מבלתי שיהיו עצמיות בה כמו שחשבו רבים . . . ומה שיורה על זה כי עצם הנפש יקבל הצורה השכלית מעצם השכל בחלום נפשית כלומר דמיונית ואחר כן תראה אותה בהקיץ גופנית יסודית. Gemeint sind die unter dem Einfluss des Intellekts entstehenden Traumbilder nach der Anschauung der jüdischen und arabischen Aristoteliker, vgl. Guttmann S. 152, A. 2. Die durch Emanation des Intellekts erfolgenden Traumerscheinungen sollen nun beweisen, dass es in der Seele Formen gebe, welche der Seele nicht durch die Sinne zugeführt werden, so dass die Worte ואחר כן תראה אותה וכו׳ eigentlich überflüssig sind und bloss den Zweck haben, den Gegensatz schärfer hervortreten zu lassen. Während nämlich die gegnerische Ansicht behauptet hatte, dass es keine Formen in der Seele gebe, die nicht vorher durch die Sinne passirt sind, stellt es sich im Gegentheil heraus, dass es Formen giebt, die zuerst in der Seele waren und durch die Sinne erst später hindurchgehen. Ueberhaupt ist der Weg, den die unter dem Einfluss des Intellekts entstehenden Traumbilder zurücklegen müssen, um von der Seele wahrgenommen zu werden, ganz entgegengesetzt dem Wege, den nach der Ansicht des Gegners die Formen nehmen müssen, um zur Seele zu gelangen. Es gelangt nämlich das Bild, in welches die Einbildungskraft (متخيلة) die Eingebung des Intellekts umsetzt, zunächst in das Vorstellungsvermögen (مصورة) und von hier in den Gemeinsinn, und die Wahrnehmung erfolgt in dem Augenblicke, wo das Bild in den Gemeinsinn tritt, denn es ist, nach der Ansicht der Aristoteliker, kein Unterschied, ob ein Bild von aussen durch die Vermittelung der Sinnesorgane oder von innen in den Gemeinsinn gelangt (vgl. Ibn Sina bei Šahr. 428 (H. II, 330) und Kaufmann, Attributenlehre, S. 206, A. 183, dessen Darstellung, wonach die Formen aus der Vorstellungs- in die Einbildungskraft und von da in den Gemeinsinn übergehen, der Berichtigung bedarf, denn die Worte Šahr.'s: سراية اليه من المصورة والمتخيلة bedeuten nicht, dass die Einbildungskraft das dem Gemeinsinn zunächst Liegende sei, dies ist vielmehr das Vorstellungsvermögen). Einen ganz entgegengesetzten Weg müssen nach der Ansicht des Gegners die Formen zurücklegen, um zur Seele zu gelangen. — Was die Unterscheidung zwischen נפשית und גופנית betrifft, so hat sie mit der von den Aerzten vorgenommenen Eintheilung in physische, vitale und natürliche Vermögen, worauf Munk hier S. 54, A. 2 hinweist, nichts zu schaffen, gemeint ist vielmehr dasselbe, was Gabirol IV, 24 (B. IV, 16, S. 247) ausspricht, dass nämlich die im Traume wahrgenommenen Formen geistiger sind, als die im Wachen wahrgenommenen und in der Mitte stehen zwischen diesen und den rein intelligiblen inneren Formen. Ganz dieselbe Stellung weist Isaak Israeli in seinem ס׳ היסודות (Cod. der Seminarbibliothek No. 56f 7a) den im Traum erscheinenden Formen an: וכשירצה השכל להראות ולגלות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו יתעלה הראה אותה הצורות האמצעיות בין הגשמיות והרוחניות. Vgl. auch oben S. 39 die Bemerkung Saadias: והנפש חכמה לעצמה und den darauf folgenden Beweis von den Träumen der Blinden. Haben vielleicht Saadia und Gabirol aus einer Quelle geschöpft?

Im Uebrigen sind die einzelnen Erkenntnissarten ihrem Werthe und ihrer Bedeutung nach zu unterscheiden. Zwischen der höchsten Erkenntnissstufe des Geistes[133], der in seiner Thätigkeit keinem Irrthume unterworfen ist, und der Erkenntniss der Sinne, die nur eine richtige Vorstellung oder Meinung begründet, liegt die Erkenntniss der Denkseele[134]. Ausserdem unterscheidet Gabirol von einem anderen Gesichtspunkte aus mehrere Stufen in der durch die Sinne vermittelten Erkenntniss, indem er die Sinne ein immer mehr sich vergeistigendes Bild der äusseren Objekte in sich aufnehmen lässt. Es prägen sich nämlich die sinnlichen Formen, die selbst nicht mehr rein körperlich sind, sondern zwischen der körperlichen und geistigen Natur in der Mitte stehen[135], zunächst in den Sinnesorganen ab, von wo sie geläutert und verfeinert in das Vorstellungsvermögen gelangen, um von hier aus im höchsten Grade der Verfeinerung und Vergeistigung sich der Seele einzuprägen[136]. Den niedrigsten Rang nimmt jedenfalls die sinnliche Erkenntniss ein, die nur als Vorstufe der intelligiblen Werth besitzt, indem die Seele durch Betrachtung der sinnlichen Welt sich der Urbilder der Dinge erinnert. Hierbei verhält sie sich zu den sinnlichen Formen in gleicher Weise, wie der Leser zu dem geschriebenen Buche, der, während sein Auge die äusseren Schriftzeichen und Buchstaben wahrnimmt, sich ihres Sinnes und ihrer Bedeutung erinnert[137].

---

133) Von der ekstatischen Erkenntniss, von der Gabirol nur in Andeutungen beiläufig redet, wird weiter unten die Rede sein.

134) Siehe oben S. 120.

135) III, 15 (B. III, 16, S. 112): שזה הרשום אינו גשמי במוחלט ולא רוחני במוהלט אלא הוא אמצעי בין שתי הקצוות כגידול והחוש והתנועה והגוונים וההבניות המקבלים הרשומים בעצמים המורכבים מעצמים הפשוטים. Der Text ist corrumpirt, und die Worte המקבלים הרשומים sind nach בעצמים המורכבים zu setzen, vgl. Munk S. 46 und Guttmann S. 130, A. 2. Dieselbe Anschauung ist auch bei Plotin angedeutet III, 6, 17: μεταξὺ θεωρουμένων ἐκείνων (die sinnlichen Formen und Qualitäten) καὶ αὐτῆς τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ.

136) II, 11 (B. II, S. 36): כי הצורות המוחשות יתטבעו בכלים להדמותם בהם ויהיו הצורות הנטבעות בכלים יתטבעו עוד בכח הדמיון בדקיקות ופשיטות יותר ממה שהוטבעו בכלים וכמו כן יתטבעו בעצם הנפש בדקיקות ופשיטות יותר ממה שהוטבעו בכח הדמון Das heisst: Die Form, welche das Vorstellungsvermögen aufnimmt, ist nicht ein unmittelbares Abbild des äusseren Objektes, sondern der den Sinnesorganen vom äusseren Objekt eingeprägten Form, und ein Abbild jenes Abbildes ist die Form, welche die Seele bewahrt. Diese Anschauung erinnert theilweise an die Plotinische Unterscheidung zwischen der äusseren und inneren Wahrnehmung I, I, 7: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· Der Vorstellung von der fortschreitenden Vergeistigung des Wahrnehmungsbildes werden wir auch bei den Späteren begegnen.

137) Das.: יהם הצורות המוחשות לנפש יהם הספר הכתוב לקורא [כי] כשיחוש

Nach diesen Bemerkungen über das Wesen der Erkenntniss im Allgemeinen und über die verschiedenen Stufen derselben ist noch die Lehre Gabirol's über die einzelnen Sinne zu erwähnen. Seine Aeusserungen hierüber in der Lebensquelle sind sehr spärlich, zahlreicher in der Ethik, der wir das Folgende hauptsächlich entnehmen. Gabirol kennt den Unterschied zwischen äusseren und inneren Sinnen und macht von den letzteren einzelne namhaft[138]). Die Reihe der äusseren Sinne, deren Anzahl er auf eine höchst gezwungene Weise aus einer Bibelstelle herausliest[139]), eröffnet bei ihm das Gesicht. Es nimmt seiner Würdigkeit und seiner Bedeutung nach den obersten Rang unter den Sinnen ein, und ist, wie Gabirol sich ausdrückt, am Körper das, was die Sonne in der Welt[140]). Unter allen Sinnen verschafft es dem Menschen die meiste Erkenntniss[141]). Gabirol folgt der Platonischen Anschauung, wonach

---

הראית איתותיו ורשומיו תוכור הנפש עניני אותם הרשומים ואמתתם. Vgl. Plotin in seiner Polemik gegen die stoische Ansicht in Betreff der Wahrnehmung IV, 6, 2: τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπ' ἀκοῆς δεῖ νομίζειν γίνεσθαι· τὸν μὲν τύπον εἶναι ἐν τῷ ἀέρι πληγήν τινα οὖσαν διηρθρωμένην, οἷον γραμμάτων ἐγγεγραμμένων ὑπὸ τοῦ τὴν φωνὴν πεποιηκότος, τὴν μέντοι δύναμιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν οἷον ἀναγνῶναι τοὺς τύπους [τοὺς] ἐν τῷ ἀέρι γεγραμμένους. Auch Falaķera, ס' הנפש f. 42b bedient sich des Bildes von der Schrift, aber in anderer Bedeutung, nämlich in Bezug auf die Sinne selber.

138) Ethik, S. 3: החושים הצפונים אשר בטבע הנפש כמו ההרגשה והמחשבה והבינה. Was ההרגשה bedeutet, ist nicht klar. Der von Kaufmann, Die Sinne, S. 38 mitgetheilte arabische Text hat hier فطرة, das Naturanlage bedeutet. Von Maimuni wird das Wort Moreh III, 17 gebraucht, wo es dem Zusammenhange nach soviel wie natürliches Gefühl, moralischer Instinct bezeichnet und von Tibbon nicht zutreffend durch השכל wiedergegeben wird, vgl. Munk zur Stelle, S. 127, A. 1. Auffallend bleibt jedoch immerhin der Gebrauch des Wortes bei Gabirol, da er es in demselben Satze nochmals anwendet und zwar im Sinne von טבע, wodurch eine Zweideutigkeit entsteht. Vielleicht ist فطنة (= sagacitas) zu lesen.

139) Ethik, daselbst. Die Schriftstelle ist Kohelet 9, 11.

140) Ethik, S. 4: ראש החושים והחשוב שבהם הוא חוש העין מפני שמעלתו מן הגוף כמעלת השמש בעולם. Vielleicht steht die Vergleichung des Auges mit der Sonne in Verbindung mit Rep. 508, wo das Auge sonnenhaft genannt wird (ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων), mit Sicherheit lässt sich jedoch dies nicht behaupten, da die Bezeichnung dort einen anderen Sinn hat.

141) Das., S. 3: ומה שאמר לא ליודעים חן רצה לזכור על חוש הראות שלא תהיה דעת כי אם בהארכת עיון בספרים והתמדת הלמוד והגרסא בהם. Auch Plato, Timaeus 47, stellt den Gesichtssinn als Organ der Erkenntniss besonders hoch, aber er hebt nicht wie Gabirol die aus Büchern erworbene Gelehrsamkeit hervor, sondern die aus der Betrachtung der Welt geschöpfte Erkenntniss. Nach Aristoteles, Metaph., Anfang, hingegen verschafft uns zwar der Gesichtssinn die mannigfaltigsten Eindrücke, für die Erkenntniss jedoch ist das Gehör als Organ der Belehrung wichtiger, de sensu 437a 3: αὐτῶν δὲ τούτων πρὸς μὲν τὰ ἀναγκαῖα κρείττων ἡ

beim Sehen vom Auge ausgehende Lichtstrahlen mit denen des Objektes zusammentreffen, wodurch die Wahrnehmung erfolge[142]. Der Gesichtssinn, der nur, wenn das Auge geöffnet ist, seine Thätigkeit ausübt[143], nimmt seinen Gegenstand zeitlos wahr, d. h. er erfasst das Nahe und Ferne gleich schnell, so dass kein Zeitunterschied zwischen der Wahrnehmung beider besteht[144]. Objekt des Gesichtssinnes ist die Farbe, durch deren Vermittelung er auch die Quantität erfasst[145]. Von der Ferne nimmt das Auge darum undeutlich wahr, weil sich die vielen Luftschichten gleichsam verdichten und eine Scheidewand zwischen dem Auge und dem Objekte bilden[146].

ὄψις καὶ καθ' αὑτήν, πρὸς δὲ νοῦν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ἀκοή. Vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 140.

142) B. III, 35, S. 160: lumen visus conjungitur lumini solis propter similitudinem. et lumen solis conjungitur colori. ergo lumen visus conjungitur colori. Daher in der Königskrone: כמשך האור היוצא מן העין. Vgl. Timaeus 45: ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν ξυνέστη κατὰ τὴν ὀμμάτων εὐθυωρίαν. Im Gegensatz dazu behauptet Plotin IV, 5, 4, dass die Seele nicht des Lichtes wie einer Stütze bedarf, um zum Objekte zu gelangen, sondern selbst das Ding draussen ergreift, indem die Sehkraft sich an den Ort des Objektes begiebt. Urheber der Ansicht, welche Ibn Sina a. a. O. S. 353 anonym anführt, ist demnach Plotin und nicht Porphyr, wie Kaufmann a. a. O. S. 111, A. 45 glaubt. Die Worte Gabirol's, Ethik, S. 4: ומה נפלאו דברי הפילוסופים בחוש העין באמרם לנפש צבעים רוחניים והן נראין בתנועת עפעפי העין weisen wohl hin auf die Erscheinung, die Aristoteles, de sensu 437a 22 bespricht und anders erklärt als diejenigen, welche, wie Demokrit und Plato, dem Auge Feuer innewohnen lassen.

143) Ethik a. a. O.: והעין נופלת על מוחשה בעודה פתוחה ועל כן לא יתכן השינה עד תהיה סתומה. Auch hier weist der Zusammenhang auf Plato hin, nach welchem die Wirksamkeit des inneren Feuers gehemmt wird, wenn die Augenlider sich schliessen, wodurch die inneren Bewegungen beschwichtigt und eine Ruhe herbeigeführt wird, die den Schlaf im Gefolge hat, Timaeus das.: σωτηρίαν γὰρ ἣν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα ξυμμύσῃ, καθείργνυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἡ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις . . . γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει.

144) Ethik, das.: והחוש הזה אינו פוסק מהשיג מוחשו תמיד מבלי זמן ואני ר"ל בזה שהוא משיג הקרוב אליו והרחוק ממנו בעת אחת ואין בין השגתו הקרובה והשגתו הרחוקה זמן כמו שאר החושים. Ebenso Ibn Ezra, Exodus 3, 6: ושער העין משער השמים כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות ואין ככה שער האזנים. Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 140, A. 3.

145) B. II, 17, S. 56: Quia tu concessisti quod quantitatem non attingas nisi comprehensione coloris per sensum visus.

146) F. IV, 22 (B. IV, S. 243): האויר כל מה שירחק מהלכו מהראות ימנע על הראות הפלוש בו ולא ישיג מה שאחריו מהצורות הנראות מפני הכפל שטחי האויר וריבוים ועל כן יתגשם ויהיה חוצץ בין הראות ובין הנראה.

Dem Gesichtssinn steht dem Range nach am nächsten das Gehör. Der Eindruck dieses Sinnes auf die Seele kommt beinahe dem des Gesichtes gleich, aber der Antrieb des Auges ist dennoch stärker als der des Gehörs[147]).

Mit dem Gehör verwandt ist der Geruchssinn, weil Objekt des ersteren der Schall in der Luft und des letzteren der Dunst in der Luft ist[148]). An Bedeutung steht der Geruchssinn, dem ein besonderer Einfluss auf die Gemüthsstimmung und den Geist zugeschrieben wird, dem Gehör nach[149]).

Der Geschmack nimmt, was die Würdigkeit betrifft, unter allen Sinnen den untersten Rang ein, die richtige Leitung und Zucht dieses Sinnes jedoch ist wichtiger als die aller anderen, weil es für den Menschen unentbehrlich ist, sich dieses Sinnes zu bedienen[150]).

Der letzte in der Reihe ist der Tastsinn, der von der Art des Geschmackes ist[151]), und der, wenn auch über den ganzen Körper verbreitet, sein vorzüglichstes Organ an der Hand besitzt[152]). Ausserdem ist er am stärksten entwickelt in den Theilen, in welchen die Mischung der Qualitäten die grösstmögliche Vollkommenheit erreicht hat[153]). Wegen seiner Verborgenheit besitzt er eine gewisse Aehnlichkeit mit den inneren Sinnen und ist ein Massstab der Intelligenz, da Schärfe dieses Sinnes Verständigkeit und geistige Begabung verräth[154]).

---

147) Ethik S. 4: וסמוך לו חוש השמע ביקר מעלתו ואם החוש הזה פעולתו בנפש קרובה לפעולת העין אין אדם מסבית (?) ליה כאשר הוא מסבית אל העין. Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 141, A. 4.

148) Das.: וחוש הריח הוא סמוך לחוש השמע מפני שזה מוחשו הקול החונה באויר ולמחוש זה [vielleicht: ומוחשו של זה] האיד המתמיד באויר.

149) Das.: ומעלתו פחותה מח״ש השמע und S. 7: והרצון יהיה בכח הרעיונים אשר המה במצח כשלא ישנה אותה [lies: ישנו אותו] מקרי החוש הריח אשר קרוב אליו מכל החושים הפועלים בו, vgl Kaufmann a. a. O. S. 154, A. 19, wo Gabirol zu erwähnen gewesen wäre. Das Citat aus Cusari II, 26: ודומה לכסיל כי השכל צריך למאכל ולמשתה ולריח, ist nicht zutreffend, da der Zusammenhang das Gewünschte nicht besagt.

150) Das., S. 5: חוש הטעם ואם הוא במעלה פחות מכל החושים דרך הנהגת השימוש בו מעולה מכולן מפני שלא יוכל הגוף לעמוד זולתו.

151) Das.: וחוש המשוש סמוך לחוש הטעם והוא ממינו. Das soll heissen, dass der Geschmack nur eine Unterart des Tastsinnes ist, Aristoteles, de sensu 438b 30: τὸ δὲ γευστικὸν εἶδός τι ἁφῆς ἐστίν, vgl. de anima 421a 19; 422a 83; 434b 18.

152) Darum bringt nämlich Gabirol, wie wir weiter sehen werden, seine fünfte Gruppe von Tugenden und Lastern, zu der auch Freigebigkeit und Geiz gehört, mit dem Tastsinn in Verbindung.

153) Das.: והנאתו ותאותו ממדות האברים השוים במזגם. Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 179, A. 10.

154) Das , S. 3: ומה שאמר ולא לנבונים עושר ר״ל על חוש המשוש אשר הוא

Im Anschluss an die Lehre Gabirol's von den Sinnen mag auch der von ihm in seiner Ethik unternommene Versuch, gewisse Tugenden und Laster mit den einzelnen Sinnen in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen, kurz erwähnt werden. Es werden von ihm zehn Gegensatzpaare an die Spitze gestellt, und je zwei Paare jedem Sinne zugetheilt. Wie weit es Gabirol selbst mit der erwähnten Anschauung von dem Zusammenhange gewisser Tugenden mit den einzelnen Sinnen ernst war, kann bezweifelt werden, wenn man die Aufgabe ins Auge fasst, die sich Gabirol bei Abfassung seines Buches setzte. Er hatte nicht die Absicht, ein erschöpfendes, in sich geschlossenes System der Ethik aufzuführen, sondern lediglich, einem Wunsche seiner Freunde entsprechend[155]), ein praktisches Handbuch der Moral zum populären Gebrauche zu schreiben[156]). Er schlägt daher kein streng wissenschaftliches Verfahren ein, es fehlt an jeder Definition der behandelten Begriffe[157]), noch viel weniger lässt er sich auf eine psychologische Zergliederung der erörterten Tugenden und Laster ein[158]). Praktische Erwägungen mögen ihn daher vielleicht bei der Anlage seines Buches mit bestimmt haben, Tugenden und Laster um die Sinne zu gruppiren. Im Uebrigen macht er sich selbst darauf gefasst, dass der leitende Gesichtspunkt, nach dem er verfährt, Anfechtungen erfahren wird, beschwichtigt jedoch seine Bedenken mit der Bemerkung, dass es ihm lediglich an der nöthigen Musse fehle, denselben in ausführlicher Auseinandersetzung tiefer zu begründen[159]). Wie es sich aber auch damit verhalten mag, wir können

---

ממין הבינה והוא ממין החושים חצפונים. Dass Gabirol diesen Sinn mit dem Verstand in Verbindung bringt, beruht auf der von Aristoteles, de anima 421a 20 ausgesprochenen Anschauung, wonach der Mensch den feinsten Tastsinn hat und daher das verständigste Wesen ist: σημεῖον δὲ τὸ καὶ ἐν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων παρὰ τὸ αἰσθητήριον τοῦτο εἶναι εὐφυεῖς καὶ ἀφυεῖς, παρ' ἄλλο δὲ μηδέν· οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς, vgl. Kaufmann a. a. O. S. 187, A. 24.

155) Das., S. 8.

156) Der Verfasser deutet dies selbst in der Einleitung, S. 13 an, vgl. auch das Urtheil Abraham bar Chisdai's in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des מאזני צדק, S. 3; Sachs in ס' התחיה II, 38; Munk a. a. S. 169; Jewish quarterly review III, S. 166, A. 1.

157) In vielen Fällen ist es daher zweifelhaft, ob auch die Bezeichnung Tugend und Laster am Platze ist und nicht vielmehr ein anderer Name gesetzt werden müsste, vgl. Jewish quarterly review a. a. O. S. 174, A. 1.

158) Dies scheint Gabirol sich vorbehalten zu haben, in einem grösseren Werke zu thun, Einleitung, S. 8: וכבר התנינו ליחס כל טבע אל יסודו וכל מדה אל טבעה וכו'".

159) Das. u. S. 13.

seinen Versuch nur als misslungen ansehen, wie aus der folgenden Gruppirung der einzelnen Gegensatzpaare sich ergiebt. Es werden zum Gesichtssinn Stolz und Demuth, Scham und Frechheit gerechnet. Begründet wird die Zugehörigkeit dieser Gruppe zum Gesichtssinn durch die Thatsache, dass der Stolz und sein Gegentheil und ebenso Scham und Frechheit sich im Blicke kundgeben und auch im Sprachgebrauche mit dem Gesichtssinn in Verbindung gebracht werden[160]. Zum Gehör wird gerechnet Liebe und Hass, Barmherzigkeit und Grausamkeit, was durch einige Bibelstellen begründet wird, in denen die Liebe in Verbindung mit dem Gehör erwähnt wird[161]. Zum Geruchssinn gehörig sind: Zorn und Wohlwollen, Neid und Fleiss. Für die Zuzählung dieser Gruppe zum Geruchssinn ist Gabirol der Umstand massgebend, dass die körperliche Erregung, die den Zorn begleitet, am Geruchsorgan, der Nase, sich äussert[162]. Schliesslich wird zum Geschmack Freude und Trauer, Reue und Gemüthsruhe, zum Tastsinn Freigebigkeit und Geiz, Tapferkeit und Feigheit gerechnet[163]. Wir sehen aus alledem, wie ganz äusserliche Beziehungen Gabirol veranlasst haben, zwischen gewissen Charaktereigenschaften und einzelnen Sinnen, die nichts mit einander gemein haben, eine Wesensverwandtschaft zu vermuthen.

Sonst ist aus dem Inhalte, der zumeist aus ethischen Betrachtungen und Sinnsprüchen besteht, für die Psychologie wenig hervorzuheben[164].

---

160) Das., S. 5.

161) Das., S. 6.

162) Das., S. 7. Ausserdem wird vom Wohlwollen bemerkt, dass es von den Vorstellungen abhängig ist, die im vorderen Theile des Gehirns ihren Sitz haben und die ihrerseits vom Geruchssinn, der ihnen am nächsten von allen Sinnen ist, beeinflusst werden, vgl. oben S. 140, A. 149 und Sachs התחיה II, S. 15.

163) Das.

164) Es sind einzelne, durch das ganze Buch zerstreute Bemerkungen, die sich unter keinen einheitlichen Gesichtspunkt bringen lassen. S. 5 werden von Gabirol nach dem Vorgange der griechischen Philosophen die Laster als Seelenkrankheiten und deren Beseitigung als Heilung der Seele bezeichnet, vgl. Jewish quart. rev. a. a. O. S. 169. Der Ursprung des Lasters wird S. 11 in der vegetativen Seele gefunden, da die höhere unvergängliche Seele von Gott rein und lauter geschaffen wurde. Hervorgehoben wird ferner S. 9 und sodann bei einzelnen Eigenschaften näher bestimmt die Bedeutung der physischen Beschaffenheit, der sogenannten vier Säfte, die den vier Elementen entsprechen, für den ethischen Charakter des Menschen. So ist die organische Grundlage des Stolzes, welcher besonders bei der Jugend angetroffen wird, die Wärme und die Gelbgalle (S. 15). Das Gleiche gilt von der Frechheit (S. 20). Unter אהבה, das bei Gabirol

6. Kapitel.

Präexistenz der Seele und ihre Aufgabe im diesseitigen Leben.

Vor ihrem Eintritt in die zeitliche Existenz war die Seele ein Theil der intelligiblen Welt, in die sie nach der Trennung vom Körper zurückkehrt, wenn sie sich von den Schlacken der Sinnlichkeit befreit hat; im entgegengesetzten Falle muss sie die Wanderung durch den Körper auf's Neue antreten[165]). Die nächste Folge ihrer Verleiblichung ist jedenfalls der Verlust ihrer ursprünglichen Einsicht und Erkenntniss, so dass sie des Lernens und der Wiedererinnerung bedarf, denn die Entfernung von ihrem Ursprunge und die Vereinigung mit dem Körper bewirkt eine momentane Unterbrechung der Einwirkungen der intelligiblen Welt, und die von früher her empfangenen Eindrücke werden in ihr gleichsam verdeckt[166]). Sie gleicht in dieser Beziehung einem Spiegel, dessen Licht verdunkelt und dessen Wesenheit getrübt wird durch die Verbindung mit einem groben, dunklen Körper[167]). Darum hat Gott

---

ungefähr dieselbe Bedeutung hat, wie das griechische φιλία bei Aristoteles, Ethik 1235b 20, und alle Arten des Verlangens und Begehrens, sowie die dauernde Disposition zu denselben bezeichnet, wird von der sinnlichen Begierde behauptet, dass sie das Urtheil der Sinne trübe und Unbeständigkeit und Wankelmuth erzeuge, vgl. Perlenlese, S. 38: התאוה שותפות העורון. Ihre Herrschaft beruht auf einem Vorwiegen des Blutes in den Mischungsverhältnissen, und sie wird von der heissen Jahreszeit begünstigt (S. 21, 22). Die Trauer oder die Bekümmerniss, welche Kälte und Trockenheit, die Natur der Schwarzgalle, zur organischen Grundlage hat, wird als eine besonders schwer zu heilende Seelenkrankheit bezeichnet. Durch die Steigerung des Affekts im Augenblicke des Eintreffens eines Uebels wird der den Körper belästigende Stoff ausgeschieden und dadurch die Heilung herbeigeführt (S. 26. 27). Ausserdem sei noch kurz hingewiesen auf die Schilderung des Zorns, S. 29, und die Erklärung zu Sprüche 19, 15 (S. 32).

165) Dass Gabirol die mit der Präexistenz zusammenhängende Lehre von der Seelenwanderung (vgl. oben S. 70, A. 137) nicht fremd ist, folgt aus seinen Worten Königskrone: ואם נטמאה תנוד בשצף קצף וחרון וכל ימי טומאתה בדד תשב נולה וסורה. Bei dieser Gelegenheit sei nachträglich bemerkt, dass der Widerspruch hinsichtlich Al-Farabis, auf den oben S. 73, A. 142 hingewiesen wurde, bereits von Munk S. 134, A. 3 bemerkt und erörtert wird.

166) F. V, 65 (B. V, 41, S. 331): דע שהנפש בראה על אמתת הידיעה ..... ובשהתאחדה הנפש בעצם והתערבה עמו ערוב מזגה והתאחדות רחקה מלקבל אותם הרשומים ונסתתרו אותם הרשומים בה, vgl. II, 11 (B. II, 6, S. 35). Aehnlich תורות הנפש, S. 56: והנפש יודעת כל הידיעות קודם דבוקה בנפשות הגופניות וטרחה בהן ושכרונה ברטיבת המזג והולשתו עד שיתחיל האדם להסיר את יינו מעליו ואז תתחיל הנפש לפזר את העננים ותדרוש אחר מה שנבראה בעבורו ותזכור מה ששכחה.

167) F. V, 65 (B. V, 41, S. 331).

diese Welt in solcher Schönheit und Ordnung geschaffen[168]) und die Seele mit den Sinnen ausgestattet, damit sie durch die Betrachtung der sinnlichen Formen und Gestalten sich zur Erkenntniss der intelligiblen Urbilder derselben erhebe[169]). Die sinnliche Erkenntniss bringt daher in der Seele keinen anderen Eindruck als den der Wiedererinnerung hervor, und die Seele gleicht nach der Wahrnehmung der sinnlichen Formen einem Menschen, der etwas von der Nähe aus betrachtet und dann nach Entfernung von seinem Gegenstande bloss einen Eindruck in der Phantasie und im Gedanken zurückbehält[170]). Daher hat die Betrachtung der sinnlichen Welt für den Menschen bloss den Werth eines Mittels und ist nicht Selbstzweck, vielmehr besteht der Nutzen, welchen die Seele aus ihrer Verbindung mit dem Sinnlichen zieht, in ihrer Reinigung und Läuterung, in der Erhebung zur Erkenntniss der intelligiblen Welt[171]).

Die hier sich aufdrängende Frage, was denn das Herabsteigen der Seele in die Körperwelt bewirkt, wird von Gabirol beiläufig beantwortet durch die Bemerkung, dass der Mensch, der Endzweck der irdischen Schöpfung[172]), ebenso wie alles Andere ein Werk des Willens sei, und dass das Ziel, nach dem er streben müsse, die Erkenntniss der ersten Ursache, oder, wie es an einer anderen Stelle heisst, die Wiedervereinigung mit der intelligiblen Welt sei[173]). Die

---

[168]) Das heisst: er schuf sie nach den Vorbildern der Ideen, denn sonst wäre sie eben nicht schön geworden, vgl. Timaeus 29.

[169]) F. u. B. das.

[170]) Das.: ויתחייב מזה המאמר שלא יהיה לידיעה החושית מהרשום בנפש זולת מה שזכרנו ושהנפש בהשיגה למוחש דומה לאדם משקיף לראית דברים ובשנפרד מהם לא נשאר אלא ראות הדמיון והמחשבה. Was durch משקיף לראית ausgedrückt werden soll, ist nicht ganz klar. Die lat. Uebersetzung hat videnti multa. Wie aus den im arabischen Original abgedruckten Citaten des Mose Ibn Ezra, Monatsschrift 1899, S. 134 sich ergiebt, ist bei F. משקיף Uebers. von أشرف, ebenso in eigenthümlicher Bedeutung bei Tibbon, Cusari V, 20 (ed. Hirschf. S. 351): השקיף על מדרגת המלאכים.

[171]) F. V, 66 (B. V, 42, S. 332): והתועלת המגעת לנפש מקשירתה במוחשים זכות הנפש וצרופה ויציאת מה שהיה בה נסתר אל הפעל.

[172]) Ethik, Anfang: שהוא ענין הכוונה בבריאת כל הגופות וההויות.

[173]) I, 1 (B. I, 2, S. 4): וצריך עם כל זה שיבקש ידיעת העלה האחרונה אשר בעבורה היה . . . . כי הכל נופל תחת רצון האחד ית' וית'. Diese Finalursache ist die Vereinigung mit der intelligiblen Welt, wie gleich darauf erklärt wird, oder wie es B. I, 4, S. 6 heisst: Scientia propter quam creatus est homo est scientia omnium secundum quod sunt, et maxime scientia de essentia prima. Dass hiermit die im Text aufgeworfene Frage nicht beantwortet ist, liegt auf der Hand, denn wenn die Seele nichts weiter erreichen sollte, als die Erhebung zu jener Erkenntnissstufe, die sie vor der Verleiblichung eingenommen, so sieht man nicht ein, wozu sie überhaupt in die zeitliche Existenz herabgestiegen ist. Die Worte Gabirol's bedürfen demnach noch der Ergänzung, und vielleicht muss man hierbei an die

Mittel, die zu diesem Ziele verhelfen, sind die Erkenntniss und die That, denn die That, welche aus der Erkenntniss nothwendig hervorgeht, hält die Seele fern von den sie schädigenden Gegensätzen und führt sie zu ihrer ursprünglichen Natur und Wesenheit zurück[174]). Erkenntniss und That, mit einander verbunden, befreien die Seele vom Banne der Sinnlichkeit, läutern sie von ihrer Verdunkelung und Trübung und bewirken ihre Rückkehr zur Oberwelt[175]). Was unter der That gemeint ist, lässt sich aus den eben angeführten Worten entnehmen[176]), was jedoch die Erkenntniss betrifft, so ist es die Betrachtung der intelligiblen Substanzen, die der Seele die höchste Lust und Freude gewährt, und in dem Maasse, in welchem die Seele ihre Fähigkeiten durch die Betrachtung der Idealwelt übt und entfaltet, steigert sich auch ihre Kraft zur Erkenntniss der Gottheit und zur Verbindung mit ihr[177]). Frei-

---

gleich zu erwähnende Anschauung Gabirol's von der Bedeutung der That denken. Bemerkenswerth ist, wie der Verfasser von תורות הנפש die verschiedenen Antworten, welche das Herabsteigen der Seele erklären sollen und die nach Plotin IV, 8, 5 wesentlich dasselbe besagen, theilweise mit einander verknüpft, vgl. S. 82: הנה ירידת הנשמה אל העולם הזה הוא לפנים שונים וכו׳.

174) I, 2 (B. I, S. 4): ובידיעה והמעשה תדבק הנפש בעולם העליון מפני שהידיעה מצרכת המעשה והמעשה מרחיק הנפש מהפכיה המפסידים אותה ומשיב אותה לטבעה ועצמה; Perlenlese, S. 4: לולא החכמה לא היינו מבקשים המעשה ולולא המעשה לא היינו מבקשים החכמה. Vgl. תורת הנפש das.: הנה יוצא מזה שעל הנפש השכלית החובה להטהיר את שתי הנפשות בחכמה ובמעשה und die von Kaufmann, Die Spuren Al-Batlajusis, S. 27, A. 2 und Studien, S. 73, A. 1 angeführten Parallelstellen. Dass Plotin die That nicht besonders hoch stellt, wird bereits von Guttmann S. 68, A. 1 bemerkt, doch wird ihr auch von ihm eine gewisse Bedeutung in Bezug auf die Wiedervereinigung mit der intelligiblen Welt ausdrücklich eingeräumt, IV, 3, 8: τοῦτο δὲ τὸ τὴν μὲν ἑνοῦσθαι ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ ἐν γνώσει. τὴν δὲ ἐν ὀρέξει und I, 2, 1, wo verschiedene Stufen der Reinigung unterschieden werden: ἢ ἄλογον μηδ᾽ ὁπωσοῦν ὁμοιοῦσθαι κατὰ ταύτας (nämlich: durch die praktischen Tugenden). Im Sinne Gabirol's jedoch wird vielleicht die That noch höher stehen als das Denken, wenigstens nach seinen Worten in der Königskrone: לך שני העולמים אשר נתת ביניהם גבול הראשון למעשים והשני לגמול. Ausdrücklich lehrt dies תורות הנפש a. a. O.: והמטרה היותר גדולה היא לקנות לה מעשים טובים כי קנין הדעת היא בתבונתה. Theologie. S. 52, worauf Guttmann a. a. O. hinweist, hat mit unserer Stelle nichts zu schaffen, denn die irreführende Uebersetzung Dieterici's: durch That oder Wort, ist nicht richtig, es muss heissen: in Wirklichkeit oder begrifflich.

175) Das.

176) Sie besteht vor Allem in der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Herrschaft des Verstandes, vgl. Ethik, S. 2: ושהחלק השפל אשר בו נמשך אחרי החלק העליון וכו״.

177) III, 31 (B. III, 49, S. 189): העיון בעצמים הפשוטים .... המנוחה הגדולה והתענוג הגדול לנפש המדברת וכפי כח הנפש בידיעתם ... יהיה כוחה בידיעת הרבנות כלומר האלהות והדבקות בה.

lich sind dem menschlichen Erkennen gewisse Schranken gezogen, die universelle Materie und die universelle Form in ihrer Geschiedenheit zu erfassen, kann dem Geiste nur schwer gelingen, da er selbst aus Materie und Form zusammengesetzt ist, weshalb dies nur solche vermögen, deren Seele von besonderer Feinheit und deren Geist von höchster Lauterkeit ist.[178]). Hat daher Jemand diese Stufe erstiegen, dann hat er die äusserste Grenze und das höchste Ziel seiner Bestimmung erreicht. Er ist selbst ein geistiges, göttliches Wesen geworden, seine Sehnsucht ist gestillt und seine Lust währet ohne Ende[179]), denn er hat die Unsterblichkeit, die Verbindung mit der Quelle des Lebens erlangt[180]).

---

178) V, 55 (B. V, 35, S. 322): היסוד והצורה הם שני שערים סגורים יקשה על השכל לפתחם וההכנס מהם מפני היות השכל תחתם כי עצם השכל מורכב מהם ומי שנפשו דקה ושכלו זך עד שיהיה [אפשר] לו לפלש בהם וההכנס מהם וכו׳“. Durch welche Art der Erkenntniss dies möglich sei, wird hier nicht gesagt, ergiebt sich jedoch aus III, 37 (B. III, 56, S. 204), wo bemerkt wird, dass man, um die äusserste Grenze des Intelligiblen zu erreichen, sich von allen sinnlichen Eindrücken befreien müsse, um durch eine Art Selbstentäusserung, durch völliges Aufgeben der eigenen Persönlichkeit, sich zur unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen zu erheben. Nach der ganzen Schilderung ist von der Erkenntniss im Zustande der Ekstase die Rede, wie bereits Guttmann zur Stelle S. 165, A. 2 richtig bemerkt, vgl. Jewish quarterly rev. a. a. O. S. 173.

179) Fortsetzung der oben angeführten Stelle: כבר הגיע אל התכלית והגיע אל התכלה והיה רוחני אלהי מתענג בקרוב מהטוב השלם ותעמור תנועתו ויתמיד תענוגו. Vgl. die Schilderung bei Plotin VI, 9, 9: ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν . . ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ . . . ἀβαρῆ, κοῦφον. θεὸν γενόμενον u. s. w.

180) V, 73 (B. V, 43, S. 338): והפרי הלקוט מזה ההשתדלות ההצלחה מהמות והדבקות במקור החיים.

Berichtigungen.

S. 81 Z. 8 statt הנשיה lies הנשיאה. — S. 90 Z. 18 statt τῷμή lies τῷ μή. — S. 100 Z. 5 v. u. statt „Platinischen“ lies „Plotinischen“. — S. 105 Z. 3 v. u. statt اجسم lies الجسم. — S. 108 Z. 31 statt διδῦσα lies διδοῦσα. — S. 120 Z. 19 v. u. nach „werden“ erg. S. 3.

Jahresbericht.

Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 28. Januar d. J. zum sechsundvierzigsten Male die Gedächtnissfeier für seinen Stifter, den verewigten Commercienrath Jonas Fränckel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Candidaten Dr. Johann Krengel, Dr. Julius Reach und Julius Zimels, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Seminar-Rabbiner Dr. Lewy. Daran schloss sich die feierliche Entlassung der Herren Candidaten DDr. Max Doctor, Ismar Elbogen und Karl Thieberger unter Ueberreichung der Rabbinatsdiplome durch den Seminar-Rabbiner, worauf Herr Dr. Max Doctor Abschiedsworte an die Lehrer und Studiengenossen richtete.

Zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis war für das vergangene Jahr wiederholentlich das Thema: „Abraham b. Chija als Religionsphilosoph“ gegeben. Eine Bewerbung ist wiederum nicht eingegangen.

Dagegen lag zur Bewerbung um den Dr. David Rosin'schen Preis eine Abhandlung über das gestellte Thema: „Geschichte des Achtzehngebetes“ vor. Sie trug das Motto: תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב (Ps. 141, 2). Der Verfasser derselben bemerkt im Vorwort, dass ihm in Folge anderweitiger Studien nur wenige Wochen zur Ausarbeitung des Themas zur Verfügung standen, und dass er darum seine Arbeit nicht immer mit der nöthigen Sorgfalt habe anfertigen können, sich aber für die Drucklegung eine gründliche Umarbeitung vorbehalte. Wenn nun auch die Arbeit, und zwar namentlich in Anbetracht der kurzen auf die

Anfertigung verwendeten Frist, hohe Anerkennung verdient und fast durchgehends von der Begabung und Leistungsfähigkeit des Verfassers auf wissenschaftlichem Gebiete Zeugniss ablegt, so war das Lehrer-Collegium dennoch Angesichts der Mängel, welche der Anlage, der Darstellung, dem Verständniss und der Auffassung in mancher Beziehung anhaften, ausser Stande, dem Verfasser den Preis zuzuerkennen. Dazu kommt, dass die strenge Bestimmung des Statuts, nach welcher nur druckreife Arbeiten gekrönt werden dürfen, im vorliegenden Falle die Zuerkennung des Preises untersagte.

Das Seminar zählt gegenwärtig 24 Hörer. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Bruno Italiener aus Peine (Hannover), Ludwig Golinski aus Lissa (Posen), Alfred Levy aus Wingersheim (Unter-Elsass) und Ludwig Levy aus Sulz (Ober-Elsass).

Das Vertrauen zu der Wirksamkeit unserer Anstalt fand auch im abgelaufenen Jahre erneuten Ausdruck durch die Berufung ihrer Zöglinge an bedeutende Gemeinden und Institute. Es wurden Herr Dr. Max Doctor zum stellvertretenden Rabbiner und Religionslehrer an der Religions-Unterrichts-Anstalt I der Synagogen-Gemeinde zu Breslau, Herr Dr. J. Elbogen zum Dozenten an dem zu eröffnenden Collegio rabbinico in Florenz, Herr Dr. Karl Thieberger zum Rabbiner der Cultusgemeinde in Komotau (Böhmen), Herr Dr. Max Schornstein, bisher Rabbiner in Wagstadt (Oesterr. Schlesien), zum Rabbiner der Cultusgemeinde in Leitmeritz (Böhmen) und Herr Dr. J. Eschelbacher, bisher Bezirks-Rabbiner in Bruchsal, zum Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Berlin berufen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 19. Februar beging das Seminar die Gedächtnissfeier für den verewigten Director Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnissrede hielt Herr Rabbiner Dr. Ismar Elbogen.

Am 2. April, dem letzen Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Director Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt Herr cand. phil. Julius Zimels.

Am 14. September, dem Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des verewigten Seminarrabbiners Dr. D. Joël und des Professors Dr. H. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr cand. phil. J. Zimels.

Am 26. September, dem Schlussfeste, wurde in der dem Seelengedächtnisse vorangehenden Predigt das Andenken der verewigten Lehrer am Seminar: Dr. B. Zuckermann und Dr. D. Rosin gefeiert. Die Predigt hielt Herr Dr. J. Krengel.

Am 29. September legte Herr Dr. Lewy laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrer-Collegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

An den grossen und schmerzlichen Verlusten, welche die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin am 14. März durch den Tod des Prof. Dr. H. Steinthal, das Rabbiner-Seminar in Berlin am 12. Juni durch den Heimgang seines Rectors, des Dr. Isr. Hildesheimer, und die Landes-Rabbinerschule in Budapest durch das Hinscheiden des Prof. Dr. David Kaufmann erlitten haben, hat das Lehrer-Collegium innigsten Antheil genommen und seinem Beileid auf telegraphischem Wege Ausdruck gegeben. Bei der Bestattungsfeier des Prof. Kaufmann, eines ehemaligen Zöglings unserer Anstalt, war das Collegium durch den Unterzeichneten als Deputirten vertreten.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen — zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disciplinen — gehalten worden:

1. Bibelexegese:

a) Erklärung des Pentateuchs, IV. B. Mos. (c. 1—8).
b) Cursorische Lectüre des zweiten Buches der Könige (von c. 12 an) und des Buches Josua.
c) Erklärung des Propheten Jesaias (c. 40—55).
d) Erklärung der Klagelieder und des Buches Esther.

} Dr. Brann.

2. Exegetische Litteratur:

a) Lectüre ausgewählter Stücke aus Raschi's Pentateuch-Commentar.
b) Lectüre der Commentare des R. Abr. Ibn Esra, R. Samuel b. Mëir und R. Mose b. Nachmann zum IV. B. M. (Forts.).
c) Exegetische Uebungen.

} Dr. Brann.

3. Hebräische Grammatik:

a) Wissenschaftliche Grammatik (Forts.).
b) Stilistische Uebungen.

} Dr. Horovitz.

4. Talmudstudium:

a) Statarisch: Ausgewählte Partieen aus dem Tractat Chullin (Forts. u. Schluss). — Tractat Baba bathra (c. 3 bis fol. 31). b) Cursorisch: Babli, Tractat Berachot c. 6 (Forts. u. Schluss). c) Tur u. Schulchan Aruch Dore Dea c. 11 bis c. 31.	Sem.-Rabbiner Dr. Lewy.
d) Statarisch: Sabbath fol. 2a bis fol. 15a. e) Cursorisch: Megillah von fol. 8a bis Ende.	Dr. Horovitz.
f) Schulchan Aruch Orach Chajjim c. 685—697, 604—617.	Dr. Brann.

5. Jüdische Geschichte und Litteratur:

a) Litteraturgeschichte der Juden auf der pyrenäischen Halbinsel von 1204—1391. b) Historische Uebungen: a) Lectüre ausgewählter Pijjutim und Selichoth. — b) Ausarbeitungen nach gegebenen Thematen.	Dr. Brann.

6. Pädagogik:

a) Erziehungslehre (Theil II) b) Unterrichtslehre, besonders Methodik und Didaktik des jüd. Religionsunterrichts.	Dr. Brann.

7. Religionsphilosophie:

a) Religionsphilosophisches System des Saadia und des Salomo Ibn Gabirol. b) Lectüre des Mekor Chajjim und des Emunoth we-Deoth.	Dr. Horovitz.

8. Homiletik: a) Theorie der Homiletik. b) Homiletische Uebungen. 9. Midrasch: Wajikra r. (Forts.)	Dr. Horovitz.

Zu den fundirten Legaten ist in diesem Jahre ein solches im Betrage von 300 Mark hinzugekommen, welches die Kinder der Frau Marie Meyer geb. Oppenheim zum Andenken an ihre am 13. Juli 1899 verstorbene Mutter eingezahlt haben.

Die Zinsen aus dem Director Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Ausser den aus fundirten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht:

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. ertheilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde zu Schneidemühl dem Seminar überwiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schwerin a. W. überwies einem Seminaristen die Zinsen des Jacob Levy'schen Legats.

Die Synagogen-Gemeinde in Oppeln hat auch in diesem Jahre die alljährlich gewährte Subvention für unbemittelte Seminaristen erneuert.

Vom Studien- und Arbeitsbeförderungs-Verein für Israeliten in Bayern, mit dem Sitz in München, erhielt ein Seminarist ein Stipendium im Betrage von 133 Mark.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh einem Seminaristen ein Stipendium in der Höhe von 400 Mark und einem anderen ein solches in der Höhe von 300 Mark.

Aus der S. S. Goldschmidt'schen Stipendienstiftung in Cassel hat ein Seminarist ein Stipendium von 300 Mark erhalten.

Aus der Geschwister Epstein'schen Stipendienstiftung II hierselbst erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 368 Mark.

Herr Rabbiner Dr. Stier in Berlin hat dem Lehrer-Collegium zur Vertheilung an bedürftige Seminaristen 100 Mark zugesandt.

Herr Sanitätsrath Dr. Adler aus Brieg übersandte dem Lehrer-Collegium für einen Seminaristen eine Spende in der Höhe von 20 Mark.

Durch gütige Vermittelung des Herrn Gustav Cohen in Hannover erhielt ein Seminarist ein ansehnliches Stipendium.

Herr Banquier C. Magnus in Braunschweig gewährte auch in diesem Jahre einem Seminaristen eine Subvention.

Von dem hiesigen Studien-Beförderungs-Verein erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Herr Rabbiner Dr. Bernstein in Steinamanger hat dem Stipendien-Fonds des Seminars 10 Mark überwiesen.

Herr Banquier Meyersfeld in Braunschweig verlieh wiederum einem Seminaristen ein Stipendium.

Anlässlich des Gedächtnisstages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Vertheilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier Herrn Henry Vallentin in Hamburg zum Andenken an seine versorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 15,866 Druckwerke in 21,305 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Realschule der israelitischen Gemeinde [Philanthropin] zu Frankfurt a. M. Ostern 1899. 4⁰; 2. der israelitischen Religionschule zu Frankfurt a. M. Ostern 1899. 8⁰; 3./4. der Gemeinde-Religions-Unterrichts-Anstalten I u. II zu Breslau 1899. 8⁰; 5. der Industrieschule für israelitische Mädchen. 1899. 8⁰; 6. des städtischen Elisabeth-Gymnasiums zu Breslau über das Schuljahr 1898—99. 4⁰. Nebst der wissenschaftlichen Beilage: Rudkowski, Die Stiftungen des Elisabeth-Gymnasiums. Theil I. 1293—1500. 8⁰; 7. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Dr. E. Baneth: Maimuni's Neumondsberechnung. Theil II. Berlin, 1899. 4⁰; 8. der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. A. Büchler: Die Tobiaden und Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur. Wien, 1899. 8⁰; 9. der Landes-Rabbinerschule in Budapest. Nebst der wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. D. Kaufmann: Studien über Salomon ibn Gabirol. Budapest, 1899. 8⁰; 10. den

25. Jahresbericht der Union of Hebrew Congregations. Cincinnati, 1899. 8⁰; 11. des Verbandes der jüdischen Litteraturvereine Berlin über die Thätigkeit des Verbandes in den Jahren 1896—98. Berlin, 1899. 8⁰; 12. der Central conference of American Rabbis. Cincinnati, 1899. 8⁰.

Ferner:

Von der *Alliance Israélite Universelle:* 1. Rawicz, M., Tract. Kethuboth übersetzt. Theil I. Frankfurt a. M., 1899. 8⁰; 2. Kahn, L., Les Juifs de Paris pendant la Révolution. Paris, 1898. 8⁰; Luzzatto, M. H., ס' דרך ה'. Amsterdam, 1896. 8⁰; 4. Altschuler, Essays. Wien, 1895. 8⁰. (hebr.); 5. A. Berl, Le mouvement sioniste et l'antisémitisme. Paris, 1895. 8⁰; 6. Soloweitschik, Un prolétariat méconnu. Bruxelles, 1898; 7. Brody, H., שיר השירים. Berlin, 1898. 8⁰; 8. Glück, A. J., באר יצחק. Lemberg, 1896. 8⁰; 9. Schwab, M., Répertoire des articles etc. Paris, 1899. 8⁰; 10. Fragmententargum, ed. Ginsburger. Berlin, 1899. 8⁰; 11. Lippe, Ch. D., Bibliograph. Lexicon, Neue Serie, Bd. I. Wien, 1899. 8⁰; 12. Nissenbaum, S. B., לקורות היהודים בלובלין. Lublin, 1899. 8⁰; 13. Rawicz, M., Der Tractat Kethuboth. Thl. II (Fol. 54b bis Ende). Frankf. a. M., 1900. 8⁰. — Vom *Ausschuss d's Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes in Berlin:* 1. Sein statistisches Jahrbuch. XIV. Jahrgang. Berlin, 1899. 8⁰; 2. Seine Mittheilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebund. No. 50—51. Berlin, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. J. Banoczi-Budapest:* Az Országos Izr. Tanitaképző-Intezet Ertesitöje 1897—98. Budapest, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Rabbiner Dr. M. Biram-Hirschberg* seine Trauerrede auf Herrn und Frau Grünfeld. Hirschberg, 1897. 8⁰. — Von Herrn *Obercantor Birnbaum-Königsberg* seine Composition: Psalm 24. Königsberg, o. J., gr.-4⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. L. Blau-Budapest* seine Reden: 1. Kaufmann, David, Emlékbeszéd. Budapest, 1899. 4⁰; 2. Wahrmann Sandór. Budapest, 1899. 4⁰. — Von Herrn *Bloch-Breslau* s. A.: 1. בנין נצח, באור על בנין בית העתיד שבסוף ס' יחזקאל עם פי' רש"י מאת מנחם חיים ב"ר צבי הלוי לווינסאן Warschau, 1875. 8⁰; 2. שו"ת מהר"ם ברוך, ed. R. N. Rabbinowicz. Lemberg, 1866. 8⁰. — Von Herrn *Dr. Brann-Breslau:* 1. מלא הפנים o. J. 8⁰; 2. Dr. F. Rosenthal, Festrede zum 100. Stiftungsfest der II. Brüdergesellschaft in Breslau. Breslau, 1898. 8⁰; 3. Breslawski, 10 Lieder zum 100. Geburtstage Montefiore's. [1883.] 8⁰; 4. Esra, Sammelbüchse für Palästina. [1883.] 8⁰; 5. Spanier u. Flanter, Wegweiser für den jüdischen Religionsunterricht. Heft I. Berlin, 1898. 8⁰; 6. Tuch, G., Schulgärten. Berlin, 1898. 8⁰; 7. Astfalck, C., Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage. Cöln, 1892. 8⁰; 8. Kahan, H., Hat Maimonides dem Krypto-Muhammedanismus gehuldigt? Budapest, 1899. 8⁰; 9. Bloch, Omri Inschi. Breslau, 1884. 8⁰. — Von Herrn *S. Buber-Lemberg:* Sein Werk: מדרש איכה רבה. Wilna, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Rabbiner Dr. Chodowski-Oels* seine Grabrede auf Frau Fanny Nathan. Oels, 1899. 8⁰. — Von der *Librairie Durlacher-Paris:* 1. Kahn, Z., La Bible de la Jeunesse. Tome I. Paris, 1899; 2. La Bible. Tome I. Paris, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Rabbiner Dr. Ehrlich-Tilsit:* 1. Seine Grabrede auf H. Maretzky. Tilsit, 1898. 8⁰; 2. Seine Grabrede, gehalten an der Bahre der Frau Charlotte Joseph. Tilsit, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Rabbiner Dr. Elbogen-Florenz* seine Inaug.-Dissert.: Ueber Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione. Breslau, 1898. 8⁰. — Von Herrn *Bezirks-Rabbiner Dr. Eschelbacher-Bruchsal* seine Trauerrede auf Rabbiner Dr. H. Sondheimer. 1899. 8⁰. — Von Herrn *Rabbiner M. Fluegel-Baltimore* seine Werke: 1. The Zend-Avesta and Eastern Religions. Baltimore, 1898. 8⁰; 2. Spirit of the Biblical Legislation. Baltimore, 1893. 8⁰; 3. Gedanken über religiöse Bräuche u. Anschauungen. Cincinnati, o. J. 8⁰; 4. Israel. Baltimore, 1899. 8⁰. — Von Herrn

Rabbiner Dr. A. Frank-Köln seine Einweihungsrede zur Einweihung der neuen Synagoge in Köln. Köln, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Leopold Hamburger-Frankfurt a M.:* Seine Abhandlung: „Die beiden palästinensischen Münzstätten Nicopolis-Emmaus". [S.-A. aus den Frankfurter Münzblättern I (1899), No. 8 u. 9.] — Von Herrn *J. Herzberg-Bromberg* seinen Roman: „Die Schuld der Väter". Bromberg, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Holländer-Gleiwitz:* מחזור mit Comm. u. Uebers. Wien, 1811. 4 Bde. fol. — Von Herrn *Rabbiner Dr. M. Jastrow-Philadelphia* sein Dictionary of The Targumim, Talmud Babli and Yerushalmi etc. Part. XI. London u. New-York, 1899. 4⁰. — Von Herrn *Dr. Klüger-Breslau:* 1. Israel u. die Goim. Leipzig, 1880. 8⁰: 2. Freimut, B., Altjüd. Religionsgeheimnisse u. neujüd. Praktiken. Münster i. W., 1893. 8⁰; 3. Paasch, K., Der jüd. Dämon. Leipzig, o. J. 8⁰; 4. Hülskamp, Zeitgemässe Broschüren. VI. Band. 8. Heft. Münster, 1870. 8⁰; 5. Der Kulturkämpfer. Heft 49. 1882. 8⁰. — Von Herrn *Dr. J. Krengel-Breslau* seine Inaugural-Dissertation: Das Hausgeräth in der Mišna. Theil I. Frankfurt a. M., 1899. 8⁰. — Von der *Redaction des „Magyar Zsido Szemle"-Budapest:* Jahrgang XVI dieser Zeitung. — Von Herrn *Dr. Marx-Strassburg* seine Dissertation: Die Stellung der Frauen in Babylonien. 1898. S.-A. aus „Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft". IV. Jahrgang 1899. 8⁰. — Von Herrn *Landrabbiner Dr. A. Lewinsky-Hildesheim* seine „Fespredigt zur Feier des 50jährigen Bestehens der Synagoge in Hildesheim" am 12. November 1899. Hildesheim, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Prager-Rybnik:* תנ"ך. 20 Bände. Prag, 1836. 8⁰. — Von Herrn *S. P. Rabbinowicz-Warschau* sein Werk: ר' זכריה פראנקעל. Warschau, 1898. 8⁰. — Von Herrn *Dr. Julius Reach-Raudnitz a. E.* seine Inaugural-Dissertation: Die Sebirin der Massorethen von Tiberias. Breslau, 1895. 8⁰. — Aus dem *Nachlass des seligen Maier Reisner-Schrimm:* Etwa 40 hebr. Druckwerke. — Von Herrn *Lehrer J. Schloss-Landshut i. S.:* Selichoth, herausg. von S. Baer. Rödelheim, 1885. 8⁰. — Von der *Société des Études juives-Paris:* Die Revue des Études juives, Jahrgang 1899. 8⁰. — Von Herrn *Dr. M. Süssheim-Kempten (Allgäu)* seine Abhandlung: „Die parlamentarische Thätigkeit Dr. jur. David Morgenstern's". Fürth, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Rabbiner Dr. Unger-Iglau* seine „Patriotischen Casualreden". Prag, 1899. 8⁰. — Von der *Universitäts-Bibliothek Giessen:* Hildesheimer, M., Des Samaritaners Marqah Buch der Wunder. Berlin, 1898. 8⁰. — Von Herrn *Grand-rabbin M. Weil-Algier:* 1. seinen „Lettre rabbinique" über בנין בית המקדש und קבוץ גליות. Algier, 1898. 8⁰; 2. sein Rundschreiben: „La femme israélite". Algier, 1899. 8⁰. — Von Herrn *Dozenten Dr. J. Wohlgemuth-Berlin* seinen Aufsatz: Zur Erinnerung an Prof. Dr. D. Kaufmann. Berlin, 1899. 8⁰.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Noth zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Theilnahme und Unterstützung aus nah und fern gefunden.

Vorzügliche Anerkennung verdient das rege und edle Interesse, das Herr Rabbiner Dr. Wilhelm Münz aus Gleiwitz auch im vergangenen Jahre für diesen Verein an den Tag gelegt hat; durch seine Verwendung haben nachstehende Mitglieder seiner Gemeinde die nachfolgenden Beiträge gewährt:

1.	Herr A. Danziger, Gleiwitz	10	Mk.
2.	„ Bankdirector Jakob Fraenkel . . .	10	„
3.	„ Alfred Fraenkel	10	„
4.	„ Max Gassmann	10	„
5.	Frau Charlotte Glogauer	6	„
6.	Herr Amtsgerichtsrath Dr. Hirschel . . .	10	„
7.	„ Louis Lichtenberg	9	„
8.	„ Rechtsanwalt und Notar Eugen Lustig	10	„
9.	„ Adolf Schlesinger	20	„
10.	„ Hoflieferant Simon Troplowitz . . .	15	„
11.	„ Director Victor Zuckerkandl	10	„
12.	„ Rabbiner Dr. Wilhelm Münz . . .	10	„
	Zusammen	130	Mk.

Durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Bassfreund in Trier sandten Beiträge ein:

Herr J. Juda.
„ J. Kreslawski.
„ H. Loeser.
„ S. Loewenstein.
Herr Isidor Mayer.
„ Stadtrath Rothschild.
„ A. Scheuer.
„ Rabbiner Dr. Bassfreund.

Aus Culm sandten durch freundliche Verwendung des Herrn Rabbiner Dr. Guttmann Beiträge ein:

Herr Banquier Hirschberg.
„ L. Itzigsohn.
„ J. S. Leiser,
Herr J. Mamlok.
„ G. Segall.
„ Rabbiner Dr. Guttmann.

Ebenso sandten durch gütige Verwendung des Herrn Julius Frohmann in Erlangen Beiträge ein:

Herr L. Freitag.
„ Adolf Jacob.
Herr Julius Frohmann.
„ Joseph Woelner, Forth b. Erlangen.

Die Erben des Herrn N. Kalisch sel. And. hier haben dem Verein ein Geschenk von 50 Mark überwiesen.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Theilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Arthur Altmann, Kattowitz.
„ Josef Altmann „
„ Leopold Altmann „
„ Max Altmann „
„ Stadtrabbiner Dr. Appel, Carlsruhe.
„ Marcus Auerbach, Krotoschin.
„ Prof. Dr. Badt, hier.
Herr Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.
„ Moritz Baruch, hier.
„ Landgerichtrath Dr. Berwin, hier.
„ Rabbiner Dr. Biach, Brüx.
„ Rabbiner Dr. Biram, Hirschberg.
„ Lipmann Bloch, hier.
„ Lazar Bloch, Brody.

Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau
= = = (Fraternitas-L.), Dresden.
= = = (Victoria-L.), Görlitz.
= = = (Humanitas-L.), Gleiwitz.
= = = (Rheinland-L.), Köln a. Rh.
= = = (Rhenus-L.), Mainz.
= = = (Pomerania-L.), Stargard.
= = = (Allemania-L.), Stettin.

Herr Seminarlehrer Dr. Brann, hier.
= Louis Burgfeld, hier.
Frau Cassirer, hier.
Herr Kreisrabb. Dr. Cohn, Eschwege.
= Louis Cohn, hier.
= Apotheker Cohn, hier.
= Ludwig Cohn, Schwerin a. W.
= Isidor Cohn, hier.
= Salomon Daniel, hier.
Frau A. Daniel, hier.
Herr Louis Daniel, Krotoschin.
= Heymann Daniel, hier.
= Carl Daniel, hier.
= cand. med. Julius Daniel.
= Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.
= Rabbiner Dr. Deutsch, Lissa.
Der deutsch-israelitische Gemeindebund, Berlin.
Herr Rabbiner Dr. Doctor, hier.
= Banquier Aug. Dux, Hildesheim.
= Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.
= Rabbiner Dr. Einstein, Landau.
= Seminarlehrer Dr. Elbogen, Florenz.
= Rabbiner Dr. Eppenstein, Briesen.
= Rabbiner Dr. Eschelbacher, Bruchsal.
= Philipp Falk, hier.
= Rabbiner Dr. Finkelscherer, München.
= Rabbiner Dr. Frank, Köln.
= Landesrabbiner L. Fränckel, Meiningen.
= Prof. Dr. Freudenthal, hier.
= Landrabbiner Dr. Freudenthal, Dessau.
= E. Freudenthal, Hildesheim.

Herr David Freund, hier.
= Hirsch Freund, hier.
= Curator Dr. C. S. Freund, hier.
= Rabbiner Dr. Freund, Ostrowo.
= M. Friedheim, Hildeheim.
= M. Fuchs, sel. And., hier.
= H. Gassmann, hier.
= Robert Grabower, hier.
Frau Prof. Graetz, hier.
Herr Landrabbiner Dr. Gronemann, Hannover.
= Rabbiner Dr. Grunwald, Hamburg.
= Rabbiner Dr. Grünfeld, Bingen.
= Oberrabb. Dr. Güdemann, Wien.
= Rabbiner Dr. Guttmann, hier.
= Siegfried Haber, hier.
= Dr. Heinemann, Hamburg.
= Rechtsanwalt Dr. Heinsfurter, München.
= Hentschel, Culmsee.
= J. Hess, hier.
= Hermann Hirschel, hier.
= Holländer, hier.
= Rabbiner Dr. Horovitz, Crefeld.
= Sem.-Lehrer Dr. Horovitz, hier.
= Hermann Hamburger, hier.
= Heinrich Hamburger, hier.
Frau Rabbiner Dr. Joël, hier.
Herr Rabb. Dr. Josephsohn, Lauenburg.
= Rabbiner Kahn, Heilbronn.
= N. Kalisch, hier.
Frau Karnowsky, hier.
Herr Seminardirector Dr. Knoller, Hannover.
= M Koplowitz, Berlin.
= Rabbiner Dr. Krakauer, hier.
= Rabb. Dr. Kuschnitzky, Bayreuth.
= Albert Landauer, München.
= Banquier Is. Landauer, München.
= Seminar-Director Dr. F. Lazarus, Cassel.
Frau Director Lazarus, hier.
Herr Carl Leipziger, hier
= Rabb. Dr. Levin, Freiburg i. B.
= Rabbiner Dr. Levy, Alzey.
= Landrabbiner Dr. Lewinsky, Hildesheim.
= Seminar-Rabbiner Dr. Lewy, hier.
= J. E. Lewy, hier.
= Meyer Lewy, hier.

Herr B. Lewy, Culmsee.
= S. Lewy, hier.
= Mose Lewy, Berlin.
= Isidor Lichtenberg, hier.
= Rabb. Dr. Littmann, Zürich.
Frau Dr. Lobethal, hier.
Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.
= Curator Stadtrath Marck, hier.
= Grossrabb. Dr. Margulies, Florenz.
= Rabbiner Dr. Marx, Westhofen.
= Rabb. Dr. Meyer, Zweibrücken.
= Siegmund Morgenstern, hier.
= Curator Stadtrath Milch, hier.
= N. N., Dresden.
= Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth.
= Fabrikbesitzer Neustadt, hier.
= Rechtsanwalt Dr. Ofner, München.
= Rechtsanwalt Ollendorf, hier.
= Consul Jacob Ollendorf, hier.
= Rabbiner Dr. Peritz, Liegnitz.
= Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel
= Rabbiner Dr. Pinkuss, hier.
= Rabbiner Dr Porges, Leipzig.
= Rabbiner Dr. Poznansky, Pilsen.
= Rabbiner Dr. Posner, Carlsruhe.
= Landrabbiner Dr. Prager, Cassel.
= F. Pringsheim, Stadtrath, hier.
= M. Pringsheim, hier.
Frau Dora Rawitscher, Bojanowo.
Herr N. G. Reich, hier.
= Oberrabbiner Dr. Ritter, Rotterdam.
= Rabbiner Dr. Rosenthal, hier.
= Dr. med. H. Rosin, Berlin.
= Landrabbiner Dr. Rülf, Braunschweig.
= Rabbiner Dr. Saalfeld, Mainz.
= Rabbiner Dr. Salvendi, Dürckheim.
= Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt.
Herr Rechtsanwalt Dr. Samuelsohn, hier.
= Provinzial-Rabbiner Dr. Sander, Giessen.
= Seminarrector Prof. Dr. Schwarz, Wien.
= Leopold Schwersenski, hier.
= Prediger Dr. Seligmann, Hamburg.
= Oberrabbiner D. Simonsen, Kopenhagen.
= Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.
= Stadtrabbiner Dr. Stekelmacher, Mannheim.
= Rabbiner Dr. Stein, Worms.
= Rabbiner Dr. Steinhardt, Kojetein.
= Rabbiner Dr. Strassburger, Göppingen.
Synagogengemeinde Bromberg.
= Dresden.
= Erfurt.
= Pilsen.
Herr Rabbiner Dr. Theodor, Bajanowo.
= Rabbiner Dr. Thieberger, Komotau.
= H. Tietz, München.
= Rabbiner Dr. Ungerleider, Wien.
= Rabbiner Dr. Vogelstein, Königsberg.
Frau Vollmann, Meiningen.
Herr Moritz Wagner, Krotoschin.
= Rabbiner Dr. Walter, Bromberg.
= Dr. Weiss, hier.
= Rabbiner Dr. Werner, München.
= Rabbiner Dr. Winter, Dresden.
Isr. Wohlthätigkeits-Verein Nürnberg.
Herr Rabbiner Dr. Ziemlich, Nürnberg.
= Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier.

All den gütigen Spendern sei hiermit im Namen des Seminars der wärmste Dank ausgesprochen.

Auch in diesem Jahre war es leider nicht immer möglich, den an den Verein gestellten Anforderungen in hinreichender Weise zu genügen.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche

Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufliessen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1900.

Für das Lehrer-Collegium:

Dr. M. Brann.